3574

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CONDITA AD 1894
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/depeinflussschel0000herm

Der Einfluss Schellings

auf die

Entwicklung von Schleiermachers System

von

Dr. **Hermann Süskind**
Lic. th.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1909

CBPac

108942

B
3097
58

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will die Darstellung der Entwicklung Schleiermachers, innerhalb der im Titel bezeichneten Grenze, durch die entscheidenden Jahre 1802—1809 weiterführen. Die seit den grossen Werken Diltheys und Hayms erschienenen Arbeiten über Schleiermacher reichen meistens auch wieder nur bis zu den Reden und Monologen. Bleek (Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers 1898) geht bis 1806 und zieht die Weihnachtsfeier und die zweite Ausgabe der Reden bei, aber nur, soweit das sein spezielles Thema erfordert. Die Untersuchungen von Br. Weiss (Ztsch. f. Philos. B. 73—76, 1878—80) und Halpern (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1901) über die Dialektik beschränken sich auf eine viel spätere Periode von Schleiermachers Entwicklung. Huber, Die Entwicklung von Schleiermachers Religionsbegriff 1901, ist die bisher beste, exakteste und vollständigste Darstellung des Gegenstands, kommt aber auch über eine blosse Zusammenstellung des Materials nicht hinaus. Die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung Schleiermachers über die von Dilthey und Haym erreichte Grenze fortzuführen, ist versäumt worden. Die Untersuchung von Schleiermachers Verhältnis zu Herder für die frühere Zeit, sodann seines Verhältnisses zu Schelling und zu Plato sind hier die nächsten und wichtigsten Aufgaben. Die Untersuchung über Herder hat H. Stephan angekündigt. Eine Darstellung von Schleiermachers Verhältnis zu Schelling, die auch Troeltsch wiederholt gefordert hat, hat Emil Fuchs in zwei Arbeiten über Schleiermacher (Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden 1901. Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden ThStK 1903) in Aussicht gestellt, aber auch seine nächste Schrift (Vom Werden dreier Denker 1904) bricht wieder gerade vor der Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling ab.

Tübingen, im Februar 1909.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Inhalt.

Erster Teil.

Voraussetzungen.

Seite

I. Die ethischen Jugendschriften 2

Ueber das höchste Gut 2
Ueber die Freiheit 5
Ueber den Wert des Lebens 12

II. Darstellung des spinozistischen Systems 14

III. Reden über die Religion. Monologen. Kritik der Sittenlehre . 18

A. Die metaphysischen Gedanken 19
1. Die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen . . . 19
2. Natur und Geist 28
B. Die ethischen Gedanken 32
1. Der Begriff des Sittengesetzes 32
2. Ansätze zu einer Gliederung der Ethik 43
C. Die Anfänge der Systembildung bei Schleiermacher 49
Rezension von Fichtes Bestimmung des Menschen . . 51
Kritik der Sittenlehre 54

Zweiter Teil.

Schleiermachers Verhältnis zu Schelling bis 1804.

I. Die äusseren Beziehungen von Schleiermacher und Schelling . 57

II. Die philosophische Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling bis 1804 62

Schleiermacher und Fichte: Der Grundgedanke der Naturphilosophie 64
Gliederung der Wissenschaften bei Schelling bis 1799 . 66
System des transzendentalen Idealismus und Schleiermachers Stellung zu ihm 72
Schellings Fortgang zum Identitätssystem und Schleiermachers Stellung dazu 81
Schriften des Identitätssystems und Schleiermachers Urteile bis 1803 86
Schleiermachers Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums . . 93
Ergebnis 96

Dritter Teil.

Die Umbildung von Schleiermachers Religionsbegriff unter dem Einfluss Schellings.

Seite

I. Die bisherige Anschauung über die 2. Auflage der Reden . . . 100

II. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und die Anschauung des Universums bei Schelling 109

Schellings „Ideen" und die Schrift von der Weltseele und Schleiermachers Reden über Religion 111

Der Begriff der Anschauung des Universums bei Schelling und bei Schleiermacher 121

III. Der neue Religionsbegriff Schleiermachers 134

A. Die Ethik 1805/06 135

B. Die Ethik 1804/05 138

C. Die zweite Auflage der Reden 1806 149

Die veränderte psychologische Grundlegung des Religionsbegriffs 149

Der veränderte metaphysische Grundgedanke der Religion 159

Vierter Teil.

Die philosophischen Anschauungen Schleiermachers in ihrem Verhältnis zu Schelling.

I. Das Wesen der Erkenntnis 173

A. Das Wesen der Anschauung 176

1. Schleiermacher 176

2. Schelling 179

B. Das Verhältnis von Spekulation und Empirie 182

1. Schelling 182

2. Schleiermacher 188

II. Das Weltbild bei Schelling und Schleiermacher 194

A. Die Stufen des Weltprozesses 194

1. Schelling 194

2. Steffens in seinem wissenschaftlichen Verhältnis zu Schleiermacher 196

3. Schleiermacher 204

B. Das Wesen der Entwicklung 208

1. Der Entwicklungsbegriff und die Gliederung in quantitativen Gegensätzen 208

2. Der ideale und der reale Entwicklungsbegriff 211

3. Die absolute und die endliche Vernunft 219

Rückblick 222

III. Das Prinzip der Identität und Schleiermachers erkenntnistheoretischer Standpunkt von der 1. bis zur 2. Auflage der Reden 226

A. Der erkenntnistheoretische Standpunkt Schleiermachers 229

1. Die 1. und 2. Auflage der Reden 229

2. Die Dialektik 241

3. Ergebnis: Der Realismus Schleiermachers 244

Seite
a. Schleiermachers Verhältnis zu Fichte und zu Spinoza 248
b. Das Prinzip der Individualität 252
c. Das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem . 260
d. Zusammenfassung 263
B. Die Begründung des Identitätsprinzips auf die Religion in der 2. Aufl. der Reden . 265
Die Identität als allgemeine Voraussetzung unseres Bewusstseins 266
Die Anknüpfung des Identitätsprinzips an die Religion 270
Verhältnis Schleiermachers zu Schelling 274

Anhang.

Die Anknüpfung der christlichen Grundanschauung Schleiermachers an sein System und sein Verhältnis zu Schellings spekulativer Theologie.

Die erste Auflage der Reden 276
Die Weihnachtsfeier 278
Schellings spekulative Theologie und Schleiermachers geschichtsphilosophischer Standpunkt in den Lucinde-Briefen 283
Die Christliche Sitte von 1809 288
Schluss 291

PACIFIC

Erster Teil.

Voraussetzungen.

In der Einleitung zu der „Kurzen Darstellung des Spinozistischen Systems“ sagt Schleiermacher, in jedem philosophischen System sei der polemische Teil, nicht in der objektiven Darstellung, aber der subjektiven Genesis nach, zuerst da. Die Anfänge seines eigenen Systems sind entsprungen aus seiner Polemik gegen Kant. Kant war der erste Philosoph, von dem, in positiver wie in negativer Beziehung, grundlegende und dauernde Einwirkungen auf Schleiermacher ausgegangen sind. An Kant, sagt Dilthey, lernte er sozusagen denken. Ein volles Jahrzehnt, vom Beginn seiner Universitätszeit 1787 bis zu seinem Eintritt in das Berliner Leben 1796 drehten sich seine philosophischen Studien fast ausschliesslich um Kant. Sein positives Verhältnis zu Kant, das sich im wesentlichen auf die Annahme einiger der wichtigsten negativen, kritischen Resultate Kants, in seiner Erkenntnislehre, beschränkt, sollte erst viel später hervortreten. Zunächst wurde es, vor allem für das eigene Bewusstsein Schleiermachers, vollständig zurückgedrängt von dem Gefühl des Gegensatzes, in welchem er sich fand zu dem positiven Weltbild Kants und zu dessen Begründung in Kants Ethik. Und so ist eben die Ethik Kants mit ihren Folgerungen für Schleiermacher von seinen ersten philosophischen Versuchen an, die in seine Studienzeit fallen, bis zu der Kritik der Sittenlehre im Jahr 1803 der Gegenstand einer unermüdlichen Polemik. Die Differenzen aber zwischen ihm und Kant, um die es sich dabei handelt, betreffen den Kern der Weltanschauung selbst, und entscheidende Grundzüge seiner Lebens- und Weltansicht hat Schleiermacher vielleicht niemals später wieder so klar und unumwunden ausgesprochen, wie in seinen ersten kritischen Auseinandersetzungen mit der Ethik Kants.

I. Die ethischen Jugendschriften.

(Dilthey, Leben Schleiermachers 129 ff., Denkm. 6 ff.)

In der Schrift über das höchste Gut (1787) wendet sich Schleiermacher gegen die beiden Kantischen Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit. Von den Tatsachen des moralischen Bewusstseins aus will Kant schliessen auf die Existenz Gottes und auf die Unsterblichkeit. Der Nerv seines Gottesbeweises ist die Forderung einer gesetzmässigen Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit. In der Verbindung von beiden besteht eben bei Kant der Begriff des höchsten Guts. Diese Proportion herzustellen, bedarf es ein moralisches Oberhaupt der Welt. Schleiermacher zeigt, dass dieser Schluss nach Kants eigenen ethischen Voraussetzungen ungültig ist; denn er widerspricht dem eigenen tiefen Verständnis Kants für den Tatbestand des sittlichen Bewusstseins, seiner grossen Lehre von der Autonomie des Sittlichen. Das sittliche Bewusstsein fordert das Gute um des Guten willen, aus der blossen Achtung vor dem moralischen Gesetz, mit Ausschluss jedes anderen Beweggrundes; es weiss nichts von einer notwendigen Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit. „Meinem sittlichen Gefühl ist die Glückseligkeit fremd“ (Denkm. 61. Monol. ed. Schiele 1902, 73). Für diese Welt verbietet Kant selbst diese Verbindung zu fordern. Allein sie ist in jener Welt ebensowenig denkbar. Das zeigt „die Antinomie der reinen praktischen Vernunft“, welche daraus entspringt. Entweder klebt uns auch im jenseitigen Zustand die Sinnlichkeit noch an, dann wird auch die Reinheit unseres Wollens immer noch durch die Regungen der Sinnlichkeit getrübt. Oder aber wir sind der Sinnlichkeit entkleidet, dann kann es uns „um so etwas als Glückseligkeit nicht mehr zu tun sein“ (Denkm. 13).

Soll also der Begriff des höchsten Guts wirklich in seinem reinen sittlichen Sinn bestimmt werden, so muss er gemäss der ethischen Grundanschauung von Kant selbst als reiner Vernunftbegriff gefasst und von jeder Verbindung mit der Glückseligkeit freigehalten werden. Er kann dann nichts anderes bedeuten, als den Inbegriff dessen, was durch das Sittengesetz hervorgebracht werden kann (8. 10). Lässt sich nun nicht von hier aus das Dasein Gottes begründen? Man könnte es versuchen und Kants Beweis folgendermassen verbessern. Das höchste Gut kann nur in einer unendlichen Annäherung realisiert werden. Soll nun in diesem unendlichen Progressus das unbedingte Gute als wirklich angeschaut werden: so ist es möglich nicht für unser Bewusstsein, als endlicher Geister, sondern nur für eine absolute Intelligenz, „der

die Zeitbestimmung nichts ist". Allein auch in dieser Fassung ist der Schluss hinfällig. Denn warum lässt sich das höchste Gut nur in unendlicher Approximation denken? „Weil wir (nach Kant selbst) Wesen der Sinnenwelt sind, und die einzelnen Teile nicht anders als sukzessiv hervorbringen können". Es handelt sich demnach hier genau wie in der Kritik der reinen Vernunft um eine Kollision der überschwenglichen Ideen unserer Vernunft mit den Bedingungen und Schranken der Sinnlichkeit, und es ist kein Grund, diese Kollision hier anders zu behandeln als bei der theoretischen Vernunft. Auch der Begriff des höchsten Guts ist für uns nur ein regulatives Prinzip. Kant aber hat ihn unberechtigter Weise zu einem konstitutiven gemacht (12). Weil unsere Vernunft sich notwendig ein Ideal entwirft, das realisiert werden s o l l, sind wir noch keineswegs berechtigt, zu postulieren, dass es auch wirklich vollkommen realisiert werden k ö n n e und zu irgend einer Zeit realisiert s e i.

Dieselbe Argumentation wendet sich gegen Kants Unsterblichkeitsbeweis. Dieser besagt: In unserm sittlichen Bewusstsein finden wir die Forderung der Heiligkeit, d. h. der völligen Uebereinstimmung unseres Willens mit dem Sittengesetz. Da diese wieder nur in einem unendlichen Fortschritt erreichbar ist, so muss eine unendliche Fortdauer der einzelnen sittlichen Wesen angenommen werden. Dagegen wendet Schleiermacher ein: Dieses Ideal der Heiligkeit oder das höchste Gut zu erreichen wäre zwar möglich in einem Willen, der ohne Widerspruch bloss von der Vernunft bestimmt werden könnte, ist aber „nicht möglich in einem Willen wie der unsrige", der von der Vernunft nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst subjektiver Triebfedern und im Kampf mit einer widerstrebenden Sinnlichkeit bestimmt zu werden vermag (12).

Hienach also scheint das höchste Gut zu erreichen n i c h t m ö g l i c h. Und doch wurde vorhin das höchste Gut bestimmt als der Inbegriff dessen, was durch das sittliche Handeln hervorzubringen m ö g l i c h ist. Wir gewahren an diesem Punkt bei Schleiermacher ein Schwanken und eine Unsicherheit, die für das damalige Stadium seines Philosophierens charakteristisch ist, und auf die Dilthey ausdrücklich hinzuweisen unterlassen hat. Die Schleiermacher eigene originale Anschauung vom Begriff des höchsten Guts, die aber erst in der Kritik der Sittenlehre bestimmter entwickelt wird, ist diese: das höchste Gut ist die Summe aller wirklichen und möglichen Erzeugnisse des tatsächlichen sittlichen Handelns der Menschheit, ist demnach nicht bloss regulatives, sondern konstitutives Prinzip. Diese Anschauung blickt auch

schon hier durch, am deutlichsten dort, wo er sich kritisch gegen die christliche und die platonische Ethik wendet, mit der Bemerkung, beide, „der Christ und der platonische Schwärmer", „setzen sich ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel vor" (17), und ebenso dort, wo er sagt, die Vernunft müsse, eben durch die wissenschaftliche Konstruktion des höchsten Guts, imstande sein nachzuweisen, „dass die Gebote etwas in sich selbst Mögliches und Feststehendes notwendig hervorbringen müssen, sobald sie genau und rein befolgt werden" (10). Diese Anschauung kann aber hier noch nicht zur Geltung kommen gegenüber der andern, vermöge deren er überzeugt ist, in dem „reinen Sittengesetz", wie es Kant aufstellt, das durchaus zutreffende Verständnis des sittlichen Bewusstseins zu besitzen, welches „hinreichend ist, um dem Begriff des höchsten Guts zugrunde zu liegen" (10). Das zeigt, dass er damals noch nicht den Versuch gemacht hat, eine Güterlehre im einzelnen zu entwerfen. Dieses reine Sittengesetz Kants hat zum Inhalt die bloss formale Forderung der Allgemeingültigkeit der jedesmaligen Maxime. Die bestimmte Aufforderung zum Handeln aber und der ganze materiale Gehalt desselben kann also dem Wollen nur anderswoher kommen, aus dem Bereich der Sinnenwelt. Trotzdem aber sollen aus der Motivation der Handlung alle diese konkreten lebendigen Beziehungen als Einmischung eines Partikularen und Subjektiven (10) vollständig ausgeschaltet werden, und ausschliesslich die Beugung vor dem abstrakten Gesetz das Handeln bestimmen. Es ist deutlich, wie das Sittengesetz, so aufgefasst, das Unmögliche fordert. Darum erklärt auch Schleiermacher: „Bildet man den Begriff des höchsten Guts aus dem reinen praktischen Vernunftgesetz", so muss man vor allem vermeiden, „das höchste Gut so vorzustellen, als ob es durch unsere Handlungen erreicht werden könne. Das ist schon unmöglich, weil das Vernunftgesetz unseren Willen niemals unmittelbar bestimmen kann". Tut man es dennoch, so verfällt man entweder in den sittlichen Eigendünkel der Stoiker oder in die Nichtigkeit der Kynischen Ethik; ihr entscheidender Fehler war eben, dass sie es für möglich hielten, das höchste Gut adäquat hervorzubringen (16. 18).

An seiner späteren Anschauung gemessen ist hier Schleiermacher noch überwiegend nicht Gegner, sondern Schüler Kants. Was er an Kant ablehnt, sind nur die Folgerungen, die dieser aus seiner Ethik gezogen, die beiden Postulate Gottes und der Unsterblichkeit. Die tiefe Differenz der ganzen Lebens- und Weltanschauung, die sich hierin ankündigt, ist noch nicht deutlich, tritt aber von nun an unaufhaltsam hervor. In der sittlichen Grundanschauung ist aber Schleiermacher hier noch mit Kant vollständig

einverstanden: in der apriorischen abstrakten Fassung des Sittengesetzes; die Forderung des Sittengesetzes ist die Allgemeinheit und Konsequenz in den Maximen (10). Erst indem er an diesem Punkt die Schranken von Kants Anschauung durchbrach, ist er wahrhaft Schleiermacher. Das geschah vorbereitend in der Schrift über den Wert des Lebens, vollständig erst in den Reden und Monologen.

Zunächst aber begründet er seine Differenz mit Kant an einem andern wesentlichen Punkt; in der Schrift über die Freiheit (1791—92). Sie ist das erste unverhüllte Bekenntnis Schleiermachers zum Determinismus. Sie war ursprünglich zum Druck bestimmt und ihre eigentliche Absicht war die Kritik und Widerlegung der Kantischen Freiheitstheorie (21). Aus dieser polemischen Beziehung in erster Linie erklärt es sich, dass Schleiermacher, durch eine Abänderung des ursprünglichen Entwurfs, jede theoretische Fragestellung strengstens ausschloss, um das Problem rein nur vom praktischen, ethischen Interesse aus zu lösen. Die Kantische Freiheitslehre sollte auf ihrem eigenen, dem ethischen Feld, aufgesucht und überwunden werden (24). So wird gleich zu Anfang der Argumentation, getreu diesem methodischen Grundgedanken, die Annahme einer grundlosen Willkür unseres Begehrungsvermögens abgewiesen nicht durch Berufung auf die Allgemeingültigkeit des Satzes vom Grunde, auch nicht durch den Nachweis, dass man die Willenskraft wie jede andere Kraft behandeln und also nach Kausalgesetzen wirksam denken müsse, sondern durch die Geltendmachung des praktischen Gesichtspunktes: in diesem Fall einer absoluten Wahlfreiheit könne überhaupt von keiner gesetzmässigen Motivation, also auch von keiner sittlichen, unserer Handlungen die Rede sein (24. 26). Das allgemeine Gesetz der Motivation wird dann gefunden in dem Satz, dass „die Tätigkeiten des Begehrungsvermögens gegründet sind auf den Zustand des Vorstellungsvermögens", und so der deterministische Hauptsatz aufgestellt: „eine vollständige Handlung muss jedesmal gegründet sein in dem Totale der gegenwärtigen Vorstellungen, und in dem Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegen einander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele hervorgebracht werden" (26 f.).

Wie verhält sich nun aber dieser Satz zu den beiden Grundtatsachen sittlichen Erlebens, der Verbindlichkeit und der Zurechnung? Beides ist gesondert zu betrachten.

Der Begriff der moralischen Verbindlichkeit enthält zwei Merkmale: die Gewissheit der Möglichkeit, in jedem einzelnen

Falle die entgegenstehenden Motive dem Gebot des Sittengesetzes unterzuordnen, und das Bewusstsein von der idealen Notwendigkeit dieser Unterordnung. Damit steht jener deterministische Hauptsatz durchaus nicht in Widerspruch. Denn er behauptet ja nur, dass bei jeder einzelnen Willensentscheidung das nach der augenblicklichen inneren Gesamtverfassung des Menschen jeweils stärkste Motiv die Handlung bestimmt, und lässt dabei die Möglichkeit vollständig offen, dass dieses stärkste Motiv in jedem einzelnen Fall eben die Achtung vor dem Sittengesetz selbst sein kann (24. 27).

Die Zurechnung, definiert Schleiermacher in unvollständiger Weise, besteht darin, dass wir das Urteil über die Sittlichkeit einer Handlung auf den Täter selbst übertragen, also seinen eigenen Wert nach dem Wert seiner Handlung bestimmen. Von dieser Seite genommen widerspricht die Zurechnung dem Determinismus in keiner Weise, sondern fordert ihn geradezu: denn der in ihr enthaltene Fortgang meines Urteils von der Beschaffenheit der Handlung zu dem Wert des Menschen selbst ist nur begründet unter der Voraussetzung, dass die einzelne Handlung nichts dem Menschen Zufälliges, sondern die notwendige Folge aus seinem Charakter ist. Aber im Begriff der Zurechnung liegt nach allgemeiner Anschauung noch ein anderes spezielleres Moment: das Urteil nämlich, dass ein Mensch, der sich mit einer Handlung in Widerspruch gegen das Sittengesetz stellt, wirklich, wenn er nur ernstlich gewollt hätte, sich auch in entgegengesetztem Sinn, im Gehorsam gegen das Gesetz, hätte entscheiden können — also die ganze Voraussetzung der Freiheit. Hier also müssen Determinismus und Freiheitslehre am härtesten auf einander stossen. Im unmerklichen Uebergang wendet sich Schleiermacher von dem ersten Moment der Zurechnung zu diesem zweiten, und bestimmt zunächst das Verhältnis des Begriffs der Zurechnung zu dem der Verbindlichkeit. Während der Begriff der Verbindlichkeit nur im allgemeinen die Möglichkeit besagt, dass die Handlungen dem moralischen Gesetz gemäss seien, handelt es sich bei der Zurechnung um den einzelnen Fall, und hier scheint diese Möglichkeit oft genug nicht vorhanden zu sein. Mit welchem Recht machen wir dann aber einen Menschen für ein Handeln verantwortlich, für dessen Verwirklichung die Gründe gar nicht in seiner Gewalt sind? Darauf weiss Schleiermacher nur zu erwidern: In dem zurechnenden Urteil liege ja auch keineswegs die Behauptung, jeder Mensch hätte sich in diesem bestimmten Zeitpunkt und dieser bestimmten Gemütsverfassung auch anders entscheiden können, sondern nur, an sich und überhaupt hätte er auch diese andere Entscheidung

treffen können (28—30). Also blosse Worte, durch welche die Sache, um die es sich handelt, scheinbar festgehalten, tatsächlich preisgegeben wird. Denn was soll es für einen Sinn haben zu sagen: ein Mensch hätte an sich und überhaupt anders handeln können, wenn doch, freilich nur indirekt, zugegeben wird, dass er im konkreten Fall wirklich nicht anders gekonnt.

Hier ist also noch eine Lücke in seiner ethischen Gedankenbildung. Seine deterministische Grundanschauung musste ihn notwendig noch einen Schritt weitertreiben. Diese volle Konsequenz des Determinismus sehen wir erstmals ausgesprochen in der Rezension von Fichtes Bestimmung des Menschen 1800: sie besteht in der „Aufhebung jenes praktischen Scheins, an dem der Mensch am festesten hängt", nämlich von „Zurechnung, Verdienst und Schuld an seinem Werden und seinem einzelnen Handeln in der Welt", was nach Schleiermacher „schwankende Begriffe und kleine Tendenzen" sind. „Es gibt überall nicht Verdienst und Schuld im einzelnen, sondern nur daran, dass man ist was man ist". Aber auch mit diesem Begriff einer ersten intelligiblen Tat der Freiheit, durch die das Hervorgehen der Individuen mit ihrem bestimmten sittlichen Habitus aus dem Unendlichen erklärt werden soll, „fällt man ins Unbegreifliche und beruhigt sich dabei" (Schleiermacher, Zur Philos. 1, 533 f.).

Woher stammt nun dieser Determinismus Schleiermachers? Wirklich bloss, wie er selbst sagt, aus ethischen Erwägungen und Interessen? Schon jenes Wort von der notwendigen Aufhebung des falschen praktischen Scheins von Zurechnung und Schuld muss dagegen misstrauisch machen. Jene älteren Erklärungen, wonach Schleiermachers Determinismus entweder aus Spinoza oder aus der prädestinatianischen Anschauung der reformierten Kirche stammen sollte, fallen angesichts dieser Abhandlung über die Freiheit in sich zusammen. In der ganzen Breite, sagt Dilthey, in welcher sich dieser Determinismus hier entfaltet, „zeigt er nirgends ein religiöses, am wenigsten ein pantheistisches Motiv". Wenn aber Dilthey hinzusetzt: „Alle Erwägungen sind rein ethischer Natur" (139), so ist das selbst wieder eine einseitige Auffassung, die sich angesichts der eigenen Aeusserungen Schleiermachers nicht halten lässt. In ähnlicher Weise erklärt Fuchs den Determinismus jener Zeit, wie er ihn als die gemeinsame Ueberzeugung Lessings, des jungen Fichte und Schleiermachers vorfindet, aus praktischen Bedürfnissen, aus dem Streben nach Selbständigkeit und Selbstgewissheit des Denkens und Handelns, die es nur unter Voraussetzung des Determinismus geben könne (Vom Werden dreier Denker, S. 5 ff.). Dagegen hat schon Troeltsch

geltend gemacht, der moderne Determinismus habe überhaupt nicht in der Ethik seinen eigentlichen Grund, sondern in den Naturwissenschaften und der von ihnen inspirierten Metaphysik und Psychologie. Die Schilderung von Fuchs sei eine unberechtigte Verallgemeinerung des Standpunkts, den der junge Schleiermacher hatte (Rez. von Fuchs, Vom Werden usw. Gött. Gel. Anz. 1906, 683 f.). In Wahrheit aber liegt die Sache so, dass auch bei Schleiermacher selbst für die Bildung seiner deterministischen Ueberzeugung neben dem ethischen das rein theoretische Interesse gleich stark oder sogar in erster Linie wirksam gewesen ist.

Den ersten Ansatz zu dieser Schrift über die Freiheit bildeten drei Gespräche über die Freiheit, von denen nur noch der Plan erhalten ist (Br. 4, 18f.)[1]). Dieser aber zeigt, wie hier die entscheidende deterministische Grundanschauung noch mit rein theoretischer Wendung des Gedankens auftritt, als die Forderung: „dass man die Willenskraft ebenso wie jede andere behandeln müsse". Derselbe Gedanke ist es, der sich in der Abhandlung selbst an zwei Punkten dem Verfasser zu Anfang als der nächstliegende aufdrängt, und nur aus methodischen Rücksichten abgewiesen wird (Denkm. 24 o. 25 u.). In dieselbe Richtung weist ein anderer Punkt. Nachdem die Schrift die Determination der einzelnen Willensakte durch den Gesamtzustand unseres inneren Lebens gezeigt hat, wendet sich die Betrachtung in umgekehrter Richtung zu der Abhängigkeit der übrigen Seelentätigkeiten vom Willen, und es wird gezeigt, wie das Leben der Phantasie, weiter die Momente von Aufmerksamkeit, vermöge dieser der grössere oder geringere Grad von Spontaneität in einem Menschen bedingt sind durch die Tätigkeit des Willens. Wäre nun diese Tätigkeit des Willens selbst, die den Ablauf des übrigen Seelenlebens bedingt, nicht determiniert, sondern frei, so verliefe unser ganzes inneres Leben schlechthin gesetzlos und wäre jeder wissenschaftlichen Erkenntnis entzogen. „Es ist umsonst, den Menschen zu teilen, alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins; hebt man die Regelmässigkeit des Begehrungsvermögens (nach dem Satze vom Grunde) auf, so ist in der ganzen Seele nichts mehr regelmässig." Also eine Betrachtungsweise, die rein vom Interesse des theoretischen Erkennens ausgeht. Und erst nachträglich wird vom ethischen Interesse aus die Folgerung angeschlossen: wie dann auch jeder geregelte und berechenbare Einfluss auf eigenen und fremden Willen ausgeschlossen sei (27). Ferner wird zu der Zurechnung nach ihrem ersten Moment gezeigt, wie das Recht des zurechnenden Urteils durchaus beruhe „auf dem Axiom, worauf sich alles Verfahren der

1) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bände.

theoretischen Vernunft stützt“: die Triebe sind als Kräfte anzusehen, die gesetzmässig zusammenwirken nach Analogie der mechanischen Gesetze. Und so hängen die menschlichen Handlungen mit der allgemeinen Kette von Ursachen und Wirkungen notwendig zusammen (30 f. 31 u.). Entscheidend aber für die Provenienz seines Determinismus aus dem Interesse des theoretischen Denkens ist seine eigene unzweideutige Erklärung: der Determinismus kann ohne theoretische Hilfsmittel nicht begründet werden. Die ganze Frage als „eine Frage darüber, wie etwas g e s c h i e h t“, ist entstanden erst aus der verstandesmässigen Reflexion [1]) und . . . „kann niemals aus Veranlassung der praktischen Ideen allein aufgeworfen werden, denn diese besagen nur, dass etwas g e s c h e h e n s o l l“. Aber wohl kann sie, wenn sie einmal (aus dem theoretischen Interesse) entstanden ist, nach Anleitung dieser (praktischen) Ideen behandelt werden (40).

Es ist also das Interesse des theoretischen Denkens, durch welches Schleiermacher zum Determinismus geführt wurde. Die Beschränkung der Beweisführung auf das rein ethische Gebiet hat nur die oben angegebene methodische Bedeutung, in der polemischen Beziehung auf Kant. Wäre er in Wirklichkeit vom ethischen Interesse ausgegangen, so wäre das Schillernde und Gewundene seiner Erklärungen über die Verbindlichkeit und die Zurechnung unverständlich. Wie er sich zu Kants Freiheitslehre genau im einzelnen gestellt hätte, das zu bestimmen reichen die Andeutungen des letzten unvollendeten Abschnitts der Abhandlung nicht aus. Die Hauptsache ist auch so deutlich. Schleiermacher teilt mit Kant das theoretische Bedürfnis nach wissenschaftlich begründeter Einsicht in die Determiniertheit unseres empirischen Charakters. Es trennt ihn von Kant das verstandesmässige Widerstreben gegen dessen widerspruchsvolle Freiheitslehre. Mit der Freiheit aber steht und fällt bei Kant die ganze Wahrheit des sittlichen Lebens. Also hier muss Schleiermacher einsetzen, und zeigen, wie der Determinismus den Tatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht nur nicht Gewalt antut, sondern allein das sittliche Leben vollkommen zu erklären und zu tragen vermag. Daher erscheint dieser Determinismus hier im ganzen rein praktisch orientiert, und seine ursprüngliche, theoretische Begründung blickt nur ab und zu als Voraussetzung hindurch.

1) Entsprechend sucht dann die historische Darlegung (S. 40 f.) zu zeigen, wie das Problem der Freiheit seine genaue Formulierung erst erhielt, als die wissenschaftliche Lage den Punkt erreicht hatte, wo der Satz vom Grunde als allgemeines, für alle Objekte gültiges Erkenntnisprinzip anerkannt war und dann die Anwendung dieses Prinzips auf die menschlichen Handlungen mit der Theorie der göttlichen Strafgerechtigkeit in unlösbaren Widerspruch trat.

Auch später hat Schleiermacher wiederholt deutlich erklärt, dass die Freiheitsfrage nicht nach ethischen, sondern aus theoretischen Gründen zu entscheiden sei. Das dritte Tagebuch (1802) sagt: „Die Frage von der Zurechnung gehört gar nicht in die Moral. Auch nicht um den Skeptizismus abzuwehren, als ob es gar kein Objekt der Moral (weil keine Freiheit) gebe". Und ebenso die Kritik der Sittenlehre: Der Begriff der Freiheit gehöre nicht in die Ethik. Auch bei Verneinung der Freiheit bleibe der Unterschied zwischen Gut und Böse, denn es bleibe die Beurteilung nach dem Ideal. Die Frage nach der Freiheit liege teils höher teils niederer als die Ethik; auf der einen Seite, als Frage nach der Freiheit der einzelnen Handlung, gehöre sie in die Psychologie, auf der andern, als Frage nach dem allgemeinen Zusammenhang des Menschen mit dem Leben des Universums, in die Metaphysik (Denkm. 133, Krit. 1. Aufl. 10—12).

Ein anderer wesentlicher Punkt ist das Bild von der moralischen Weltordnung, das Schleiermacher von seinem Determinismus aus entwirft. Es beruht auf folgenden Hauptgedanken.

Die ungleiche Ausstattung der verschiedenen Menschen in bezug auf ihre ursprüngliche sittliche Anlage begründet keine Ungerechtigkeit in der göttlichen Weltordnung. Sie begründet zunächst keine Ungleichheit in der Verteilung von irdischem Glück und Unglück. Denn zwischen Glück und Unglück und der Tugend zeigt sich nirgends ein gesetzmässiges Verhältnis. „Niemand ist darum glücklicher, weil er tugendhafter sein konnte; niemand darum unglücklicher, weil er lasterhafter sein musste". Das Glück, das uns aus unsern Handlungen erwächst, hängt zunächst ab von der Gemütsart: „ein kaltes mürrisches Gemüt wird aus dem Bewusstsein der nämlichen Tugend bei weitem nicht so viel Glück schöpfen als ein fröhlicher Sinn, der in der Atmosphäre der Heiterkeit und Liebe zu wandeln pflegt"; und weiter davon, dass unsere Handlungen mehr oder weniger einen Ausdruck unseres Wesens bedeuten: „ein jeder geniesst Vergnügen durch die Handlungen, die seinem Lebenssystem gemäss sind und worin er dasselbe gewissermassen anschauen kann" (34 f.).

Aber, dies zugestanden und demgemäss die Frage nach einer gesetzmässigen Proportion zwischen Glück und Tugend preisgegeben, liegt dann nicht in der Ungleichheit der ursprünglichen, nicht selbst erworbenen sittlichen Anlage der verschiedenen Individuen dennoch eine Ungerechtigkeit der göttlichen Weltordnung? Und hier sieht sich nun Schleiermacher gezwungen, den Boden der erfahrbaren Wirklichkeit zu verlassen und, freilich nur mit unverhohlenem Widerstreben und allen kritischen Vorbehalten, das

transzendente Gebiet zu betreten. Die Antwort, die er gibt, ist dieselbe wie in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Dieses Leben ist nur der Anfang einer unendlichen Entwicklung, welche alle Individuen zu demselben Ziele führt. Die Ungleichheiten, die hier zwischen den einzelnen bestehen, werden sich auf andern Stufen ausgleichen, und wie die Unterschiede in der übrigen geistigen Ausstattung, so können wir uns auch die Verschiedenheit in der moralischen Vollkommenheit, je wichtiger und je eigentümlicher sie ist, unbeschadet der Gerechtigkeit der Weltordnung daraus erklären, „dass uns noch eine Zeit der gemeinschaftlichen Annäherung an ein gemeinschaftliches Ziel bevorsteht". So haben wir schon in der Stufenfolge irdisch menschlicher Vollkommenheit, als die sich uns die uns umgebende sittliche Welt darstellt, in „dieser unvollkommenen Mannigfaltigkeit" einen Hinweis auf „die höchstmögliche allgemeine Vollkommenheit, zu der sie hinführt"; und die sittliche Welt wird uns zu einem unübersehbar grossen und lehrreichen Anblick, „wie sich unsere eigene Natur von der tierischen Roheit des Kannibalen und von der Verderbtheit des ärgsten Bösewichts bis zu der staunenswürdigsten Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und bis zu der göttlichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt" (33—35).

Daraus folgen wertvolle Ergebnisse für die Erkenntnis von Schleiermachers Entwicklung. Ein Hauptpunkt ist von Dilthey hervorgehoben. Der kritische Gedanke, welcher schon in der Schrift über das höchste Gut anklang, wird hier in seiner Tiefe begründet. Weil nirgends zwischen Glück und Tugend ein gesetzmässiges Verhältnis besteht, so „erleidet der Begriff der Strafe, von dem Zustand der menschlichen Gesellschaft, in der wir leben, entnommen, keine Anwendung auf die moralische Weltordnung, wie sie in Gott ruht". Wenn also „die radikale Kritik der Anwendung von Straf- und Gerechtigkeitsbegriffen auf die moralische Weltordnung einen der entscheidenden Züge in der christlichen Weltansicht der Schleiermacherschen Dogmatik bildet" (Dilthey 139): so liegen die Wurzeln davon schon in dieser Jugendschrift. Sie liegen in der deterministischen Grundüberzeugung Schleiermachers, und ruhen auf dem von Kant nur halb, in dieser Schärfe und Tiefe aber erst von Schleiermacher geführten Nachweis, dass jeder Gedanke an den Zusammenhang mit Glück und Unglück, Lohn und Strafe, dem sittlichen Bewusstsein fremd ist.

Auf einen zweiten wichtigen Punkt aber hat weder Dilthey noch Fuchs aufmerksam gemacht. Wenn Schleiermachers Auge mit Freude und Bewunderung auf der uns umgebenden moralischen Welt ruht, so ist dies allerdings „schon der grosse Blick der Reden

und Monologen auf die erhabene Mannigfaltigkeit der moralischen Welt“ (Dilthey 139). Aber bedeutsamer als die Aehnlichkeit ist hier der Unterschied von dem späteren Standpunkt. Dieses ganze Bild der moralischen Weltordnung, wie es Schleiermacher in der Schrift über die Freiheit gibt, ist noch entworfen aus dem Geist der theologischen Aufklärung, von dem ihn wie den späteren Lessing nur der Determinismus und seine nächsten Folgerungen trennen. Es wurzelt noch durchaus im Glauben an das Transzendente. Das Verständnis der wirklichen moralischen Welt wird nur gewonnen durch einen metaphysischen Entwurf ihres Fortgangs in einer transzendenten Welt. Die Verschiedenheit der sittlichen Anlage und Vollkommenheit wird nur begriffen und gerechtfertigt aus der schliesslichen Gleichheit des Ziels, das alle in unendlichem Fortschritt erstreben und auch erreichen. Dagegen in den Reden und Monologen ist diese ganze transzendente Spekulation gestrichen, die Betrachtung bleibt rein auf die Anschauung der gegebenen Wirklichkeit beschränkt, die Erklärung der moralischen Welt wird nicht mehr in einem jenseitigen Ideal abstrakter gleicher Vollkommenheit, sondern in der lebendigen bestimmten Verschiedenheit der sittlichen Naturen selbst gefunden.

Schon in der Schrift Ueber den Wert des Lebens (1792 und 93) bahnt sich dieser weitere Fortschritt der philosophischen Weltanschauung Schleiermachers an. Indem er sich anschickt, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten, ist die erste Forderung, die er gleich zu Beginn erhebt, dass dies geschehe ohne jede Beziehung auf eine jenseitige Weltordnung. Die Bestimmung des Menschen darf weder gesucht werden in den Gesetzen einer höheren Intelligenz, noch in der Idee seiner Unsterblichkeit, sondern lediglich in seinem gegebenen wirklichen Wesen selbst. „Was das Bewusstsein deines Wesens dir zu sein und zu werden gebietet, das bleibt dir geboten, was auch ein höheres Wesen ausser dir wollen mag, ja das musst du dir, und wenn du auch nur einen Augenblick existiertest, für diesen Augenblick geboten sein lassen, und keine Meinung von der Dauer des menschlichen Daseins kann darauf Einfluss haben“ (Denkm. 52). Dies der grosse und wahre Ausgangspunkt, hinter dem aber der Fortgang der Untersuchung an Wert weit zurückbleibt.

Das allgemeine Wesen des Menschen wird gefunden in der Summe seiner Vermögen: den Vermögen, zu denken, zu empfinden, und durch Gedanke und Empfindung zu handeln. „Diese enthalten deine Bestimmung, und was sie schlechterdings brauchen, um fortzudauern und erhöht zu werden, das fordere vom

Leben". Diese Vermögen teilen sich in zwei grosse Zweige: Erkennen und Begehren. Hier muss also unsere Bestimmung liegen, und zwar liegt sie nicht in einem möglichst hohen Grad von Tätigkeit mittelst dieser Vermögen, sondern in ihrem Zweck. Dieser Zweck aber ist die Einheit von Erkennen und Begehren. Beide sollen „nicht zwei in mir sein, sondern eins". „Diese Harmonie zwischen Erkenntnis und Begehrungsvermögen ist die Bestimmung des Menschen". Diese Bestimmung zu ergreifen braucht es also kein Studium der Metaphysik, sondern nur einfache Befolgung der Stimme unseres sittlichen Gefühls, welches uns ganz sicher auf die Gegenstände hinführt, an denen sich jene beiden Kräfte vereinigen können. Hätte sich Schleiermacher entschlossen, wie es von hier nahelag, den Umkreis dieser Gegenstände zu bestimmen, so wären wir imstande zu vergleichen, wie weit in diesem Stadium seiner Entwicklung sein Blick schon die ethische Wirklichkeit umspannte. Aber es ist hier in erster Linie nicht diese Frage, um die es ihm zu tun ist, sondern eine andere, das Problem des Glücks im menschlichen Leben; und erst in Beziehung auf diese Frage, inwiefern sie das Sehnen des Menschen nach Glück zu stillen vermögen, werden nachher die einzelnen Lebensgebiete durchgegangen. Denn die Abhandlung nimmt nun die weitere Wendung, dass jene Harmonie zwischen Erkenntnis und Begehrungsvermögen genauer bestimmt wird als Lust an Regeln im Handeln. An Stelle der späteren wahren und tiefen Bestimmung der sittlichen Aufgabe als der Durchdringung und Beseelung der natürlichen Organisation durch die Vernunft kehrt also auch hier die rein formalistische Auffassung des Sittengesetzes noch einmal wieder: seine Forderung ist die blosse allgemeine Gesetzmässigkeit des Handelns. Einige bedeutsame Ansätze, den materiellen Gehalt des Sittengesetzes in ähnlicher Weise wie später auszusprechen, sind da, ohne dass sie doch weiter verfolgt würden. So wenn das sittliche Ziel als „Humanität", als „Vernunftmässigkeit des ganzen Daseins" bestimmt wird. Die Ueberwindung des Kantischen Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit erscheint deutlich als Ziel: er möchte die Tugend überall verstehen können, überall sollte sie sprechen, alles was in ihm geschehen kann, sollte sich auf sie beziehen können, sodass sie alles in allem wäre. Aber diese Ueberwindung gelingt hier noch nicht. Die Tugend „fordert nicht jeden Augenblick", und so behauptet sich, neben dem sittlichen Leben und ohne Beziehung zu ihm, nur von ihm eingeengt, das natürliche Begehren, das Streben nach Glück, wie es unserer Doppelnatur als vernünftig-sinnlicher Wesen entspricht. „So habe ich denn ein doppeltes Ziel meines Daseins. Tugend herrscht un-

umschränkt in meiner Seele, doch nicht allgemein. Glückseligkeit würde durch Genuss und Streben jeden Teil meines Daseins zu füllen wissen, nur dass sie Unterordnung unter die Tugend anerkennen muss. Weiter in den Zusammenhang beider einzudringen, dazu wüsste ich nirgends Data zu finden" (51—54).

Das Problem dieser Schrift ist auch das der Monologen. Dilthey bringt das Verhältnis beider auf folgenden treffenden Ausdruck: „Der Gegensatz der Epochen erscheint schon in der verschiedenen Anlage. Was er s o l l e , wollte Schleiermacher in dieser Schrift erörtern; was seine Bestimmung fordere, was sein Glück fordere: dann erst was er s e i. Dies alles, Sollen und Sein, Glück und Bestimmung, fiel ihm in den Monologen zusammen" (142).

II. Darstellung des spinozistischen Systems.

Sahen wir Schleiermacher im bisherigen mit rein ethischen Untersuchungen beschäftigt, so geht er nun weiter zu dem ersten Ansatz eines metaphysischen Ausbaus seiner Welt- und Lebensanschauung. Dieser liegt vor in der „Kurzen Darstellung des spinozistischen Systems" (Zur Philos. 4, 1, 283 f. Dazu Dilthey, Leben 147 ff., 298 ff., Denkm. 64 ff.), und wird entwickelt in Form einer kritischen Vergleichung der Grundgedanken Spinozas mit denjenigen von Leibniz und Kant.

Die metaphysischen Ergebnisse der Schrift sind folgende.

1. Schleiermacher prüft die Gründe für und gegen eine ausserweltliche Ursache der Welt. Der Grundgedanke Spinozas ist: Es muss ein Unendliches geben, innerhalb dessen alles Endliche ist, oder negativ gewendet, es gibt keine ausserweltliche Ursache der Welt. Die Wahrheit dieses Grundgedankens wird von Schleiermacher bestätigt durch die Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Anschauungen von Leibniz und Kant. Die Auseinandersetzung mit Leibniz ist für die gegenwärtige Untersuchung belanglos, dagegen die Beurteilung Kants von grösstem Interesse. Indem Schleiermacher Kant kritisch versteht, so wie der Kantianismus sich selbst verstehen müsste, gewahrt er folgende Uebereinstimmung Kants mit Spinoza. Für beide ist das allgemeine Problem, das Unbedingte zu dem Bedingten zu finden. Nun denkt Kant freilich sein Unbedingtes ausser der Reihe des Bedingten, während es nach Spinoza der Inbegriff des Bedingten ist. Aber trotz dieses scheinbaren Gegensatzes reicht die Uebereinstimmung beider viel weiter. Das Unbedingte bei Kant soll doch auch den unendlichen Regressus in der Reihe des Bedingten nicht aufhalten, ist also auch für ihn wie für Spinoza nicht die erste Ursache, welche den Anfang der endlichen Dinge erklären soll. Ja noch mehr. Dieses ausser-

weltliche Unbedingte ist bei Kant keineswegs Ursache der Sinnenwelt; vielmehr da die Sinnenwelt bloss ein Erzeugnis der intelligiblen Welt und des Menschen ist, so ist die Welt der Noumena bei Kant in derselben Weise Ursache der Sinnenwelt, wie die unendliche Substanz bei Spinoza die Ursache der endlichen Dinge ist. Nichts berechtigt nun aber Kant, die intelligible Welt wieder in einer ausserweltlichen persönlichen Ursache begründet zu denken. Ist überhaupt die Kategorie der Kausalität auf die Noumena anwendbar? Ist die intelligible Welt überhaupt ein Bedingtes, zu dem ein Unbedingtes gesucht werden muss? Offenbar haben wir hier bei Kant nichts als „einen inkonsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stück ein Spinozist" (294 f.).

2. Schleiermacher prüft die entgegengesetzten Anschauungen über die Beschaffenheit der intelligiblen Welt: ist sie mit Kant und Leibniz als Vielheit oder mit Spinoza als Einheit zu denken? Kant geht aus von dem kritischen Grundgedanken, dass die Dinge an sich anders sind, als sie werden, wenn sie durch unsere Auffassung hindurchgegangen sind. Natürlich führt das zunächst zu der Annahme, dass jeder Erscheinung auch in der intelligiblen Welt ein besonderes Ding zu Grund liege. Aber es wäre unkritisch, dabei stehen zu bleiben. „Was macht die Individualität der Erscheinungen aus?" In der materiellen Welt „offenbar nichts anderes als die Kohäsion, die Vereinigung der Kräfte einer gewissen Masse an einem Punkt". Der Grund der Individualität liegt also hier durchaus im Gebiet der Erscheinung, über eine Mehrheit von Noumena lässt sich nichts Positives behaupten. Wohl aber ist gewiss, „dass wenigstens die Mehrheit der Phänomena sich nicht auf sie beziehen kann". Denn andernfalls müssten wir, da wir einen Körper in mehrere teilen können, „die Zahl der Dinge an sich zu vermehren" und also die Konstitution der intelligiblen Welt zu verändern imstande sein. Wenden wir uns aber aus der materiellen Welt dem Menschen zu, so liegt die Sache hier nicht anders. Kant zwar nimmt die Individualvernunft als Ding an sich, seine intelligible Welt ist in letzter Linie ein Reich moralischer Persönlichkeiten. Aber das ist eine Ueberschreitung des strengen kritischen Standpunktes. „Ist es denn gewiss, dass jedem Bewusstsein ein eigenes Noumenon zu Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Mir wenigstens scheint es mit den denkenden Dingen gerade die Bewandtnis zu haben als mit den ausgedehnten. Das individualisierende Bewusstsein beruht auf der Rezeptivität und bezieht sich nur auf die Erscheinung; gerade das, was gewiss am nächsten mit demjenigen

zusammenhängt, was in uns wirklich existiert, nämlich die Vernunft, individualisiert uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück". Also ergibt sich aus der kritischen Einsicht keinerlei Berechtigung, eine Mehrheit der Noumena zu behaupten; es ist schon „eine Anmassung", wenn wir uns anders ausdrücken als ganz unbestimmt: „das Noumenon, die Welt als Noumenon". Aber so wenig als mit Kant die positive Vielheit darf mit Spinoza die positive Einheit und Unendlichkeit behauptet werden. Denn auch das wäre derselbe Rückfall in den dogmatischen Standpunkt, nur nach der andern Richtung.

Dabei bleibt aber noch „die grosse Frage" ungelöst zurück: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo, und worauf beruht sie?" (298—300).

3. Wir wenden uns mit Schleiermacher zu der Bestimmung des Verhältnisses von materiellem und geistigem Sein. An diesem Punkt hat nun auch die Wendung gegen Leibniz ein selbständiges Interesse, weil sich in ihr ein bleibender Grundzug von Schleiermachers Denken erstmals ankündigt: die Ablehnung jedes einseitigen Idealismus. Leibniz will das materielle Sein auflösen in eine Wirkung oder Modifikation des allein wirklichen geistigen Seins. Schleiermacher zeigt das Misslungene dieses Versuchs. Das Denken, in concreto betrachtet, ist nicht bei allen Monaden einerlei, sie stehen auf ganz verschiedenen Stufen geistigen Lebens vom allerniedersten bis zum höchsten Grad der Klarheit ihrer Vorstellungen. Diese Verschiedenheit der Stufen selbst aber ist keine solche ihres Wesens, sondern beruht nur auf der Modifikation ihres Daseins durch ihre verschiedene Verbindung untereinander. Ihr eigentliches Wesen kann also, da Bewusstsein und bestimmte Vorstellung auch nur solche Modifikationen sind, nur bezeichnet werden als Denkfähigkeit. Die Verbindung der Monaden untereinander aber kann nun nicht selbst wieder aus dieser Denkfähigkeit erklärt werden, da sie vielmehr ihrerseits der Grund für die Modifikation der Denkfähigkeit ist. Sondern „es muss in den Monaden etwas von der Denkfähigkeit ganz Verschiedenes liegen, welches sie fähig macht, in diejenige Verbindung zu treten, durch welche die schlafenden aus isolierten Einheiten zu substanziellen Aggregaten, und die wachenden aus toten Entelechien zu wirklichen Seelen werden: wie will er dies anders nennen, als Ausdehnungsfähigkeit oder absolute Ausdehnung?" Also ist keins von beiden, weder Denken noch Ausdehnung, das eigentliche Wesen der Monaden. „Dies ist nur das lautere ens, an welchem jene beiden sich befinden, und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes We-

sens“ (296 f.). Scheint sich so Schleiermacher gegen Leibniz für Spinoza zu entscheiden, so tut er das doch nur, indem er Spinozas Lehre von der kritischen Grundlage Kants aus verbessert. Woher weiss Spinoza, dass Ausdehnung und Denken die einzigen Attribute des Unendlichen sind? Offenbar nur daher, dass wir von keinen andern Eigenschaften eine Vorstellung haben können. Und weshalb das? — Man sieht, hier steht Spinoza dicht vor der Einsicht Kants, dass Raum und Zeit das Eigentümliche unserer Vorstellungsart ausmachen. Dass er diese Einsicht nicht völlig gewann, darauf „beruht die einzige Differenz zwischen ihm und Kant“. Wenn nun aber weiter schon gegen Spinoza ein Ungenannter unter Berufung auf die infinita attributa Gottes äusserte, dass jedes endliche Ding alle Eigenschaften Gottes ausdrücken müsse (Epist. 67): so ist von hier zu der ganzen Wahrheit nur noch ein Schritt. Setzt man mit dem Kritizismus statt Eigenschaften der Gottheit vielmehr Eigentümlichkeiten des Anschauenden, so heisst das: „Der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen, er besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche mittelbare Vorstellbarkeit“ (300 f.).

4. Ein letzter wesentlicher Punkt ist die Frage nach der metaphysischen Konstitution der Wirklichkeit selbst, nach dem Verhältnis der intelligiblen zu der Erscheinungswelt. Mit seiner Lehre von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem Unendlichen scheint Spinoza von Kant völlig abzuweichen, doch besteht auch hier zwischen beiden eine weitgehende Uebereinstimmung. Spinoza „betrachtet die endlichen Dinge doppelt: einmal so, wie sie in dem Unendlichen wirklich sind; so haben sie ein ewiges unwandelbares Dasein ohne Erzeugung und Zerstörung. Dann wieder so, wie sie ausser dem Unendlichen für sich wahrgenommen werden; so sind sie gewissermassen non entia“, ein blosser Schein. Nun drückt freilich Spinoza dieses Verhältnis des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Wesen ganz anders aus als Kant, durch das Schema von Substanz und Accidens, aber, die Sache angesehen, steht er doch auch hier Kant näher als jeder andere. „Raum und Zeit ist auch bei ihm nicht nur die Form, sondern der Ursprung alles Wandelbaren und aller Veränderung“. Während er nun sich Raum und Zeit denkt als etwas ausser uns und beide in den unendlichen unbekannten Stoff hineinverlegt, hat der kritische Idealismus gezeigt, dass in uns selbst und unserer räumlichen und zeitlichen Anschauungsform der Ursprung des wandelbaren Scheins liegt (301 f.).

Blicken wir von hier kurz auf die bisher durchlaufene Ent-

wicklung und ihre wichtigsten Ergebnisse zurück. Die Ablehnung einer ausserweltlichen Ursache der Welt, die Bestimmung des Unendlichen als des immanenten Grundes der Erscheinungswelt; die Bestimmung dieses Grundes als der unmittelbar nicht vorstellbaren, gemeinsamen Voraussetzung sowohl des materiellen als des geistigen Seins, unter Abweisung jeder Zurückführung des ersteren auf das letztere, nach Dilthey „der älteste Ausdruck des Standpunkts der Identitätsphilosophie"; die Ablehnung einer überweltlichen sittlichen Bestimmung, der Determinismus: das alles sind Grundgedanken, denen das spätere System Schleiermachers treu geblieben ist. Wenigstens im ersten Ansatz zeigten sich uns die wahre Deutung des Sittengesetzes in der Idee von der Harmonie aller lebendigen Kräfte im Menschen unter der Herrschaft der Vernunft, und die Bestimmung des höchsten Guts als der Totalität dessen, was durch das Sittengesetz möglich ist; aber beide zukunftsvolle Gedanken sahen wir noch im Streit mit dem unüberwundenen Formalismus und Dualismus der Kantischen Ethik. Die wichtigsten Schranken aber, an Schleiermachers späterer Anschauung gemessen, sind, wie schon Dilthey hervorhebt (302), die beiden noch in Kant befangenen Grundgedanken: die Behauptung der Subjektivität von Raum und Zeit, und die andere Behauptung, dass die Individualität etwas dem Wesen der Vernunft Fremdes sei und „sich nur auf die Erscheinung beziehe". In der Ueberwindung dieser beiden Schranken besteht der grosse Fortschritt, den die nächste Epoche für die Entwicklung von Schleiermachers System bedeutet, die Epoche der Reden und Monologen. Erst indem wir nun zu diesen fortschreiten, treten wir in Schleiermachers eigene originale Weltanschauung.

III. Reden über Religion. Monologen. Kritik der Sittenlehre.

Die Jahre des ersten Berliner Aufenthalts 1796—1803 sind die fruchtbarste, die entscheidende Periode in Schleiermachers Entwicklung. Hineingestellt in grössere Verhältnisse, eine reichere Anschauung des Lebens, im Verkehr mit einem Kreis von bedeutenden, geistig ungemein angeregten Menschen hat er sich hier die zentralen Anschauungen, aus denen sich später sein System gestaltete, gebildet, in der Auseinandersetzung und Berührung mit fast sämtlichen grossen geistigen Erscheinungen der Zeit: mit der neuen Lebens- und Weltansicht unserer klassischen Literatur, vor allem Herders und Goethes, mit den Ideen der romantischen Schule, vor allem Friedrich Schlegels, mit dem ethischen Idealismus Fichtes, bald auch mit Schellings Naturphilosophie. Dazu kommt die Einwirkung von Plato, den er seit 1801 zu übersetzen begonnen;

und die kritische Auseinandersetzung mit Kant und Spinoza dauert bis zur Kritik der Sittenlehre stetig fort. In der kritischen Verarbeitung und Sichtung aller dieser auf ihn eindringenden ethischen und wissenschaftlichen Anschauungen also bildete er sich seine eigene selbständige Weltansicht. Diese aber besass er in der gegenwärtigen Epoche noch nicht in einem systematischen Zusammenhang metaphysischer und ethischer Begriffe, sondern nur in anschaulicher Form; und nur so, nicht in theoretischer, doktrinaler Darstellung, sondern in Form des Erlebnisses, wird sie von den Reden und Monologen auch entwickelt, als eine Beschreibung des lebendigen Vorgangs seiner eigentümlichen Selbst- und Weltanschauung. Treffend unterscheidet darum Dilthey die Zeit der Reden und Monologen als die der anschaulichen Fassung von Schleiermachers Weltansicht von der folgenden Epoche der Systembildung, welche, durch die platonischen Studien und die Krit. d. SL. vorbereitet, sich mit der Rezension der Schellingschen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums erstmals deutlich ankündigt.

Welches sind nun die leitenden philosophischen Gedanken dieser anschaulichen Epoche? Wir unterscheiden drei Gruppen: die metaphysischen, die ethischen Gedanken, endlich die Ansätze zur Systembildung selber.

A. Die metaphysischen Gedanken.

I. Die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

Die metaphysische Grundanschauung der Reden über Religion ist vom Schema Spinozas aus entworfen, gestaltet aber gerade im entscheidenden Punkt die Ansicht des Spinozismus vollständig um durch Einfügung eines neuen metaphysischen Gedankens von grösster Fruchtbarkeit. Wie schon die Darstellung des Spinozistischen Systems sagte, unterscheidet Spinoza eine doppelte Art, die endlichen Dinge zu betrachten: so, wie sie, ihrem Dasein nach, in Relation stehen zu anderem Endlichen, und so, wie sie, ihrem Wesen nach, aus dem Wesen Gottes ewig folgen. In ähnlicher Weise unterscheiden auch die Reden über Religion eine doppelte Betrachtungsweise der endlichen Dinge: in ihren Beziehungen zum anderen Endlichen, und in ihrer Beziehung auf das Unendliche. Beide sind grundverschieden. Das Organ der ersteren ist der Verstand, das Verstehen, sein Geschäft Erklärung und Analyse, die Beantwortung der Frage nach dem Woher und Wozu der Erscheinungen; das heisst, jene erste Betrachtungsweise ist die wissenschaftliche, die kausale und teleologische Erklärung der Erscheinungswelt. Und die zweite Betrachtungsweise? Ihr Or-

gan ist nicht der Verstand, sondern „der Sinn", dessen Funktion die Anschauung, deren Gegenstand nicht das Woher und Wozu, sondern das Dass und Wie, der ungeteilte Eindruck jedes einzelnen Dings als eines Ganzen in seinem bestimmten, eigentümlichen Charakter. Die Anschauung betrachtet eine Sache nicht von einem Punkt ausser ihr wie die verstandesmässige Erklärung, sondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus, in ihrem besonderen individuellen Gehalt, in ihrer singulären Eigenheit (R. 144. 149. 152 f. 162 f. [1])). Die Verwandtschaft dieses Begriffs der Anschauung mit der ästhetischen Betrachtung der Erscheinungen liegt auf der Hand (149).

Richtet sich nun die Anschauung auf das Unendliche, so wird sie zur Religion. Wenn Schleiermacher für Religion am liebsten sagt Anschauung des Universums, so ist das wohl die kürzeste Zusammenfassung, „die allgemeinste und höchste Formel der Religion", aber keine hinreichend bestimmte Beschreibung der Sache selbst. Aber auch durch andere bestimmtere Ausdrücke, die häufig wiederkehren, wie Anschauung der Dinge im Ganzen, Richtung des Gemüts auf das Ewige, Sinn und Geschmack fürs Unendliche, Anschauung der Einheit und Unwandelbarkeit der Welt, wird die charakteristische Eigentümlichkeit von Schleiermachers Auffassung eher verhüllt als deutlich gemacht. Wer von Spinoza oder von Schleiermachers Glaubenslehre zu den Reden kommt, wird durch jene Ausdrücke immer zunächst versucht sein, hinter der Anschauung des Universums entweder den Begriff der schlechthinigen Ursächlichkeit alles Geschehens oder aber spinozistische Anschauungen, den Gedanken der ewigen Folge aller Dinge aus dem Wesen der Substanz, oder den der Aufhebung alles Endlichen in die Einheit des Unendlichen zu suchen. In der Tat sind diese Gedanken auch in den Reden da und werden wiederholt als Inhalt der religiösen Anschauung bezeichnet. So die allgemeine Kausalität des Geschehens. Die Religion, wird gesagt, will in allem Dasein, in allen Veränderungen nichts erblicken als eine Darstellung und Ausführung der ewigen Gesetze der Welt (87); „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus" (57); die Religion belauscht das Handeln des Weltgeistes „nach seinen gross gedachten und herrlichen Gesetzen" (108). Daneben der andere Gedanke von der Aufhebung aller endlichen Dinge und Unterschiede in die allumfassende Einheit und Harmonie des Weltganzen. Die Religion, hören wir hier, lebt in der unendlichen Na-

1) Die Zitate nach den Seitenzahlen der 1. Ausgabe, welche auch von Pünjer und Otto beigegeben sind.

tur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gährung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit anschauen und ahnen (51); durch die Religion wird sich der Mensch seiner Beschränktheit bewusst, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines Daseins im Unermesslichen; sie lehrt ihn, „schon hier seine Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben“ (52. 122 f. 131 f.). Aber die Grundanschauung der Reden ist weder der eine noch der andere Gedanke, sondern eine dritte höchst eigentümliche und bedeutsame Konzeption, gleich verschieden von dem Standpunkt Spinozas wie von dem der Glaubenslehre.

Wir stehen damit an einem Punkt, der für alles folgende von grundlegender Bedeutung ist. Es handelt sich um die Bestimmung des Grundgedankens der ganzen damaligen Weltanschauung Schleiermachers, um die Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen. Kurz und klar ist dieser Grundgedanke ausgedrückt von Haym in seiner Besprechung von Diltheys Schleiermacher-Biographie, wenn er sagt: Wie das psychologische Organ der religiösen Anschauung der Sinn sei, so sei der Inhalt dieser Anschauung, ihr metaphysischer Ausdruck: „Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Das Endliche, Einzelne, Individuelle ist Ausdruck, Spiegel des Unendlichen“ (Haym, Gesammelte Aufsätze 1903, S. 389 f.). In Hayms Romantischer Schule findet sich diese Erkenntnis noch nicht. Er verdankt sie Dilthey. Aber obwohl Dilthey wiederholt auf die hohe Bedeutung dieses metaphysischen Grundgedankens, nicht nur in allgemeiner philosophischer Hinsicht, sondern speziell für das Verständnis der Weltansicht der Reden, aufs nachdrücklichste hinweist (308—312): die neuere Literatur über die Reden geht darüber mit vollkommenem Stillschweigen hinweg. Lipsius ist der einzige nach Dilthey, der diesen Gedanken in seiner vollen Bedeutung verstanden und klar und zutreffend entwickelt hat (Schl.'s R. üb. Rel., JprTh. 1875, 138 bis 143). Bei allen Späteren sucht man ihn vergebens. Bei A. Ritschl (Schl.'s R. üb. d. Rel. 1874) wird er kaum flüchtig gestreift (33 ff.), ebenso bei Kirn (RE^3 XVII 593); bei Bender (Schl.'s Theologie 1876) ist er gänzlich verfehlt und in sein Gegenteil verkehrt (158 ff.). O. Ritschl (Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen R. üb. d. Rel. 1888), Bleek und Fuchs denken überhaupt nicht daran ihn zu entwickeln. Von Otto (Neuausgabe der R. üb. d. Rel. 2. Aufl. 1906) wird er, während doch die Aufgabe ist ihn zu begrifflicher Klarheit zu bringen, absichtlich in schwebender Unbestimmt-

heit gelassen, und die Schleiermachersche Religion in eine bunte Sammlung von religiösen Sentiments aufgelöst (XXI—XXV). Auch bei Huber findet man kein Wort darüber, wie überhaupt in seinem Buch der Abschnitt über die Reden am wenigsten befriedigt. O. Ritschl und Fuchs sind zu ihrem Verfahren offenbar durch A. Ritschl inspiriert. Wie dieser es an den ihm vorliegenden Darstellungen tadelt, dass sie die metaphysische Seite von Schleiermachers Religionsbegriff ungebührlich in den Vordergrund rücken (4), so macht Fuchs an Diltheys Darstellung die gleiche Ausstellung. Dilthey, sagt er, ist „in Versuchung, alle auf das Universum bezüglichen Gedanken als metaphysische statt religiöse zu fassen. Er stellt sie ohne Bedenken philosophischen Gedanken zur Seite, ohne zu berücksichtigen, dass ihre Quelle und ihr Charakter bei Schleiermacher sehr verschieden von aller Philosophie ist" (Schleiermachers Relig.Begriff S. 2 f.). Eine merkwürdige Ansicht: als ob es überhaupt eine religiöse Anschauung, wenn sie anders wirkliche bestimmte Anschauung und nicht blosse Stimmung ist, geben könnte, ohne dass ihr zugleich ein bestimmter Begriff des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem, wenn auch unbewusst, also eine metaphysische Grundanschauung zugrunde liegt. Gegen ihren Willen wird das durch O. Ritschl und Fuchs selbst bewiesen. Indem sie nämlich, um das Religiöse statt des Philosophischen an die erste Stelle zu rücken, nicht von dem Begriff des Universums und seinen Wechselbegriffen, des Ganzen, des Unendlichen usw. sondern von dem Begriff der Anschauung und der psychologischen Bestimmung ihres Wesens ausgehen, werden sie beide von der psychologischen zu der erkenntnistheoretischen Untersuchung weitergedrängt und sehen sich schliesslich doch gezwungen, Schleiermachers erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt zu bestimmen, nur jetzt so, dass sich das Resultat bei beiden als falsch erweist, weil es Schleiermachers eigenen Erklärungen widerspricht; bei Fuchs wird das Universum Schleiermachers etwa zu dem Kantischen Ding an sich (Vom Werden 370). Die erste Arbeit, die unter Berufung auf das Urteil von Dilthey und Haym wieder energisch auf die Bedeutsamkeit des metaphysischen Grundgedankens von Schleiermacher aufmerksam macht, ist diejenige von Wehrung (Der geschichtsphilos. Standpunkt Schleiermachers usw. Diss. Strassburg 1907). Da aber nach ihm der erkenntnistheoretische Standpunkt von Schleiermacher derselbe wie derjenige Fichtes ist, so muss Wehrung diesem Gedanken eine Wendung geben, durch die er sich zu Schleiermacher selbst in offenen Gegensatz stellt. Diese Urteile werden in einem späteren Zusammenhang eingehend begründet werden. Vorerst ist unsere

Aufgabe nur, diese wichtige metaphysische Grundanschauung Schleiermachers aus den Reden selbst so deutlich als möglich darzulegen.

Wie wird also das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bestimmt?

Entsprechend der angegebenen Bestimmung des Wesens der Anschauung richtet sich auch die religiöse Anschauung keineswegs auf den Zusammenhang der Dinge, sondern rein auf das einzelne Ding und Geschehen für sich selbst, nicht auf seine kausalen Beziehungen weder zu anderm einzelnen, noch zu der allgemeinen Kausalität des Ganzen, sondern lediglich auf seinen besonderen Inhalt und sein eigentümliches Wesen. Dilthey (S. 306) bestimmt Schleiermachers Ansicht durch den Gegensatz zu Spinoza. Der Grundgedanke Spinozas ist die Inhärenz der endlichen Dinge im Unendlichen, der der Reden die Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Dingen. Wirklich ist dies der klare Sinn der grundlegenden Definition von Religion in der zweiten Rede. Hier wird der Inhalt der religiösen Anschauung folgendermassen bestimmt. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit, nie steht sein schöpferisches Leben stille. „Jede Form, die es hervorbringt", „jedes Wesen", dem es aus der Fülle seines Lebens sein Dasein schenkt, „jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schoss herausschüttet", ist eine neue besondere Offenbarung des Universums (56). „Alles Einzelne", „alles Beschränkte", „alles Endliche" ist „ein Abdruck, eine Darstellung des Unendlichen" (51). „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein" (53). Also wie die Anschauung überhaupt, so hat auch die religiöse Anschauung ihren allgemeinen Charakter, als Anschauung, in der Richtung auf das Singulare und Individuelle in den Erscheinungen; ihren besonderen Charakter als religiöse Anschauung hat sie darin, dass sie dieses Singulare in den Erscheinungen auf das Unendliche bezieht. „Alles was ist, ist für sie notwendig, und alles was sein kann, ist ihr ein wahres unentbehrliches Bild des Unendlichen; wer nur den Punkt findet, woraus seine Beziehung auf dasselbe sich entdecken lässt" (65 f.). Dieser Punkt ist bei Spinoza die Bedingtheit des Einzelnen durch das Ganze, durch die ewige Ordnung und Verknüpfung der Ideen und der Dinge in der allumfassenden Substanz; bei Schleiermacher ist es die Besonderheit des Einzelnen, seine Individualität. In dem Einzelnen, Besonderen und Singularen kommt, eben vermöge seiner Singularität, das Unendliche zum Ausdruck. Das Un-

endliche i s t auf keine andere Weise, als eben in der Fülle seiner Individualisationen in den endlichen Dingen.

Ist nun dies wirklich der Grundgedanke der Reden, so muss er sich bestätigen in der Aufzählung der religiösen Anschauungen im einzelnen, wie sie Schleiermacher in der zweiten und fünften Rede gibt. Die wichtigsten Gegenstände der religiösen Anschauung sind die Natur, die Menschheit, die Geschichte und endlich die Religionen selbst. Was die drei letzten Punkte betrifft, so ist hier ohne weiteres deutlich, wie der Gedanke der Individualität beherrschend im Mittelpunkt steht. Zuerst die Menschenwelt. Während die herrschende Zeitphilosophie in der ganzen Welt der menschlichen Individuen nichts sieht, als die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals und in dem Einzelnen nichts als den Träger derselben abstrakten, in allen identischen Vernunft, betrachtet die religiöse Anschauung den Genius der Menschheit vielmehr als einen schöpferischen Künstler. Er kann nichts machen, was nicht ein eigentümliches Dasein hätte. Er denkt und bildet unzählige Gestalten, aber jede von ihnen ist wieder anders als alle andern, eine neue Mischung der Elemente der Menschheit, eine neue Spielart und Kombination. So ist jeder Einzelne einerseits ein notwendiges Ergänzungsstück zu der vollkommenen Anschauung der Menschheit, andererseits, da doch in jedem kein wesentliches Element der Menschheit gänzlich fehlt, ein Kompendium der Menschheit (89—99). Hier haben wir den tiefen philosophischen Ausdruck für einen charakteristischen Zug in Schleiermachers Persönlichkeit, für sein tiefes Bedürfnis nach Freundschaft, Liebe und Geselligkeit, nach Anschauung von kraftvoll und eigen gebildeter Individualität. Die religiöse Anschauung versteht in jedem Menschen „das Universum zu schauen" [1]), denn sie sieht in jedem eine besondere, singuläre, in sich wertvolle und in dieser Weise nicht mehr wiederkehrende Ausprägung menschlichen Wesens. Und erst in der Anschauung dieses ganzen unermesslichen Reichtums von Individualitäten haben wir die Anschauung der „unendlichen Menschheit", also des Universums von dieser Seite vollständig. Indem die religiöse Anschauung von dem Sein der Menschheit sich weiterhin zu ihrem Werden, ihrer Geschichte wendet, so ist es auch hier das Singuläre, Individuelle, worin sie das Dasein des Unendlichen findet. Wie bei der vorigen Ansicht die einzelnen Menschen, so betrachtet sie nun hier die verschiedenen Perioden der Menschheit, die verschiedenen Völker und Ge-

1) Briefe I, 202. Ethik von 1805—06: „Die Kenntnis jedes Individuums ist ein eigenes Organ für die Kenntnis des Universums" (Schweizer 313).

nerationen als Individuen, als ebensoviele Spezialtypen der unendlichen Menschheit (100—102). Am deutlichsten aber ist der metaphysische Grundgedanke von der Individualität als der Darstellung des Unendlichen ausgesprochen in den Ausführungen der fünften Rede über die verschiedenen Religionen. Jede Gattung und Art von Wesen, in dem Spiel des Entstehens und Vergehens ihrer einzelnen Exemplare, ist die Erscheinung einer bestimmten unendlichen Kraft des Universums. Desgleichen liegt auch den einzelnen Anlagen und Vermögen des Menschen, wie sie sich in der unendlichen Reihe der Individuen in unendlicher Verschiedenheit aussprechen, eine unendliche Kraft zugrund. So auch der Religion. Religion ist unendlich. „Jede unendliche Kraft" aber, „die sich erst in ihren Darstellungen teilt und sondert, offenbart sich auch in eigentümlichen und verschiedenen Gestalten." „Die Religion ist ihrem Begriff und Wesen nach ein Unendliches und Unermessliches; sie muss also ein Prinzip sich zu individualisieren in sich haben, weil sie sonst gar nicht da sein und wahrgenommen werden könnte" (240—242). Also jede unendliche Kraft, als solche, hat ihre Wirklichkeit nur in der Mannigfaltigkeit eigentümlich geschiedener Gestalten. Das Unendliche selbst hat nur in der Individualisation Dasein.

Dagegen scheint nun in den Ausführungen über die religiöse Anschauung der Natur dieser Grundgedanke vollständig zu fehlen. Statt der erwarteten Schilderung des unendlichen Reichtums der Natur an individuellen Formen und Gestalten finden wir zunächst eine Ablehnung verschiedener Arten von pseudoreligiöser Naturbetrachtung: weder die Furcht vor den gewaltigen Kräften der Natur, noch die empfindsame Freude an dem farbigen Glanz ihrer Erscheinungen, noch das ehrfürchtige Staunen vor der Unendlichkeit der Welt sind wirklich religiös. Dann folgt die positive Wendung: „Was in der Tat den religiösen Sinn anspricht in der äusseren Welt, das sind ihre Gesetze". Indem wir uns zu diesen Gesetzen erheben, wie sie alles umfassen, das Grösste und Kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen, schauen wir in Wahrheit an „die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt". Hier scheint also Schleiermacher wirklich seine originale Konzeption zu verlassen und in den Grundgedanken Spinozas zurückzufallen. Aber er gibt diesem Gedanken sofort eine neue charakteristische Wendung, durch die er aufgehoben oder vielmehr in jenes Gesetz der Individualisation aufgelöst wird. In den Bewegungen der Himmelskörper ist die Konstanz, die Regelmässigkeit, in den Bildungen der organischen Natur die gesetzmässige Gleichförmigkeit für die religiöse Anschauung „gerade das wenigste".

Aber die Abweichungen im Lauf der Gestirne „deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung", als die, welche wir aus der Regelmässigkeit ihrer Bahn erschliessen; und die Anomalien in der organischen Natur zeigen uns, dass die Natur auch „ihre bestimmtesten Formen mit einer Willkür, mit einer Phantasie gleichsam behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt entdecken können" (78—85). Es kann kein Zweifel sein, welches dieser höhere Standpunkt ist. Derjenige, welcher in dem „Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur" wurzelt, „deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist" (53). Wenn Chemie und Physik uns lehren, wie die beiden Kräfte der Anziehung und Abstossung alles bestimmen und überall ununterbrochen tätig sind, so zeigt sich darin freilich, „wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist, und alle Individualität nur ein leerer Name". Aber ebenso ist auf der andern Seite deutlich, „wie alles Gleiche sich in tausend verschiedene Gestalten zu verbergen und zu verteilen strebt" (86). Die konstante Gesetzmässigkeit, an die sich die Natur in ihrem Wirken bindet, dient also in letzter Linie nur der höhern Absicht der Natur: individuelle Bildung zu erzeugen. Der abstrakte Gedanke Spinozas von der absoluten Gesetzmässigkeit der Welt, der nur in der gesetzmässigen F o r m des Geschehens seine Beziehung zum Unendlichen zu finden vermochte, den Inhalt desselben aber gänzlich entwertete, ist hier der Idee der Individualisation untergeordnet und dadurch in eine höhere, ungleich lebensvollere Betrachtung hinübergeführt, wonach alle endlichen Dinge eben ihrem konkreten individuellen I n h a l t nach ihren einzigartigen Wert, ihre ewige Bedeutung im Weltganzen haben. Sehr klar drückt Schleiermacher selber dieses Verhältnis beider Gedanken aus: „Man muss jedes Ding, um es als Element des Ganzen anzusehen, notwendig in seiner eigentümlichen Natur und in seiner höchsten Vollendung betrachtet haben. Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer inne zu werden, muss man eine Sache nicht von einem Punkt ausser ihr, sondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus betrachtet haben, d. h. in ihrem abgesonderten Dasein, in ihrem eigenen Wesen" (152 f.).

Der Vergleich mit Spinoza trägt aber noch weiter. Er führt uns zu einem zweiten wichtigen Punkt. Die Betrachtung der endlichen Dinge in ihren endlichen Beziehungen nach Raum, Zeit, Wechselwirkung, Determination, ist nach Spinoza, wie ihn Schleiermacher auffasst, inadäquat, blosse Meinung oder Einbildung. Determination ist Negation (Ep. 41. 50). Die allein wahre und adä-

quate Erkenntnis der Dinge besteht in der Abstraktion von ihrem bestimmten Dasein in jenen endlichen Relationen, in der Betrachtung ihrer zeitlosen begrifflichen Abfolge aus Gott. So wird für ihn das konkrete endliche Geschehen zu einem wesenlosen Schein; wie jede Determination überhaupt, so ist auch die Individuation nur eine Folge der inadäquaten Auffassung der Imagination. Schleiermacher durchbricht diesen abstrakten Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem. Es ist eine Täuschung, erklärt er, freilich ganzer Völker und ganzer philosophischer Schulen, aber trotzdem eine Täuschung, „das Unendliche grade ausserhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte ausserhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird. Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst, alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an Eine". Vielmehr ist im Endlichen als solchem das Unendliche allgegenwärtig. Das Endliche muss, mit seinen bestimmten Grenzen, „aus dem Unendlichen selbst herausgeschnitten werden". Individualität ist nicht blosse Beschränkung, sondern positive Darstellung des Unendlichen, alles Endliche als Individuelles selbst unendlich (145 f. 34. 53).

Dies der Inhalt der religiösen Anschauung, der unmissverständliche metaphysische Grundgedanke von Schleiermachers Weltanschauung.

Offenbar aber ist mit ihm noch eine weitere Konsequenz unmittelbar gegeben. Das neue positive Verständnis der Individualität führt notwendig zu einem neuen Realismus. Da das Unendliche nur in unendlicher Selbstindividualisierung Dasein hat, das Individuelle aber, als Endliches, nur in Raum, Zeit und Wechselwirkung, so folgt aus dem Gedanken der Individualität notwendig zugleich die rückhaltlose Anerkennung der Realität der endlichen Ordnung der Welt in Raum, Zeit und Kausalzusammenhang. Es ist Dilthey, von dem diese Konsequenz mit aller wünschenswerten Bestimmtheit gezogen wird (307). Damit wären also jene beiden Schranken der Kantschen Anschauung, vor welchen Schleiermacher in jener Darstellung Spinozas noch Halt machte, zugleich überwunden, und schon damals der Standpunkt eingenommen, den die Dialektik später vertritt.

Aber gerade hier ist nun der Punkt, wo nicht nur die Anschauungen der Forscher in den verschiedensten Richtungen auseinandergehen, sondern wo sich anscheinend auch Schleiermachers eigenes Denken zu spalten beginnt. Eines zwar ist gewiss und allgemein zugegeben: Schleiermacher will auf die religiöse Anschauung einen neuen Realismus begründen, und dieser Realismus ist bestimmt durch den Gegensatz zu dem Standpunkt Fichtes. Wie wird es,

fragt er, dem „Triumph der Spekulation“ ergehen, dem absoluten Idealismus Fichtes, „wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält, und ihn einen höheren Realismus ahnen lässt, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet?“ (R. 54). Aber hier beginnt sofort die Unsicherheit. Der metaphysischen Grundanschauung selbst, dem positiven Verständnis des Individuellen als der Darstellung des Unendlichen im Endlichen, kann nur das Eine vollkommen genug tun: Anerkennung der vollen Realität dieser erscheinenden Welt. Nach Schleiermacher aber soll dennoch der neue Realismus von dem naiven Realismus des unkritischen Denkens offenbar verschieden sein. Wodurch also? Wie wenig sichere Anhaltspunkte für die Entscheidung dieser Frage die eigenen Erklärungen Schleiermachers bieten, zeigt sich in den ganz auffallend starken Meinungsverschiedenheiten, die zurzeit noch in den Urteilen der Gelehrten über diesen Punkt zutage treten. Nach Dilthey ist es eine ganz sichere Tatsache, dass Schleiermacher nicht zu der Anschauung Fichtes fortging, sondern auf der kritischen Position Kants stehen blieb; den Unterschied des Schleiermacherschen höheren Realismus von dem naiven findet er eben in der Beibehaltung des kritischen Standpunkts (320. 338 f.). Aber ist es nicht eben dieser kritische Standpunkt, der die volle Realität der erscheinenden Welt aufhebt? Nach O. Ritschl ist es so deutlich als möglich, dass Schleiermacher „die Kantischen Erkenntnisprinzipien auf das Universum anwendet“ (48); nach Wehrung nicht minder gewiss, dass Schleiermacher die Realität der Aussenwelt gerade so entschieden leugnet wie Fichte (s. u. Vierter Teil, III A 3). Bleek lässt die Frage, ob Idealismus oder Realismus, unentschieden (97—105). Haym, sehr vorsichtig, lässt zwar die Behauptung Diltheys über die volle Realität der Erscheinungswelt nach Schleiermacher direkt unwidersprochen, behauptet aber doch deutlich den Uebergang Schleiermachers von der Kantischen zur Fichteschen Lehre (Aufs. 393). Ich stelle diese Frage nach dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der Reden und Monologen hier zurück, um sie in einem späteren Zusammenhang auf breiterer Grundlage zu eingehender Behandlung zu bringen.

2. Natur und Geist.

Wie denkt Schleiermacher sich in den Reden und Monologen das Verhältnis von Natur und Geist? Auch an diesem Punkt wird die damalige Anschauung Schleiermachers, wie Dilthey zeigt, besonders deutlich durch die Vergleichung mit Spinoza. Nach diesem ist es dasselbe Eine Reale, das unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung, nur auf doppelte Weise ausgedrückt ist. Nach Schleiermacher dagegen ist, jedenfalls seit der Dialektik

von 1814, die reale Identität von geistigem und materiellem Sein nur in dem transzendenten Grund beider anzunehmen [1]). Im endlichen Dasein dagegen, wie auch schon Reden und Monologen bezeugen, sind Geist und Natur als reale Gegensätze gegeben, und damit auch eine lebendige kausale Beziehung beider aufeinander. Diese wird von Spinoza geleugnet, für Schleiermacher dagegen ist sie die Grundvoraussetzung für die Wirklichkeit des ganzen sittlichen Lebens, wie er es versteht, als Herrschaft des Geistes über die Natur. So beschreiben die Monologen 15 ff. [2]) die persönliche Sittlichkeit als Selbstbehauptung des Geistes gegenüber den Antrieben und Hemmungen, die ihm aus der Gebundenheit an den Körper und aus der materiellen Welt überhaupt entstehen, als eine unumschränkte Autokratie, die der Geist über den Körper ausübt. Dieses Verhältnis von Seele und Leib wird dann übertragen auf das Verhältnis der Menschheit zu ihrem Körper, der Welt. Die Aufgabe der Menschheit ist die Beherrschung der Welt, durch Bildung derselben zum Werkzeug und Abdruck der Vernunft. Auf der Ueberlegenheit des Geistes über die Welt beruht die Selbstachtung des Menschen, sein stolzes Gefühl der Freiheit, und so ist also durchweg der reale Gegensatz zwischen Geist und Welt die Voraussetzung des sittlichen Lebens (M. 15 f. 20. 61. 71). Das Sittliche selbst aber besteht eben in der Herrschaft des Geistes über die Natur. Der Standpunkt der Mon. ist also überall der entschiedenste Primat des Geistes.

Damit scheint nun aber eine Aeusserung in den Briefen über die Lucinde gänzlich unvereinbar: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist, und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis“ (Z. Philos. 1, 482); und diese wieder scheint ein vollkommener Widerspruch zu der Behauptung der Mon., wenn diese die Meinung als leeren Wahn bezeichnen, dass der Geist vom Körper abhängig sei, und fragen: „Bewohnt denn der Geist die Faser des Fleisches, oder ist er eins mit ihr“, dass er, wenn der Körper alt wird, zugleich mit ihm verkümmern müsste? In Wirklichkeit löst sich auch dieser Widerspruch ohne Gewaltsamkeit, sobald man jene erste Aeusserung der Lucindenbriefe aus ihrem Zusammenhang versteht, und sie nicht mehr sagen lässt, als sie sagen will.

1) Dilthey nimmt diese Fassung des transzendenten Grundes als Identität von Denken und Sein auch schon für den Standpunkt der R. u. M. an (323 f.). In der Darstellung des Spin. Syst. war das Unendliche, weniger bestimmt, nur als der schlechthin unvorstellbare gemeinsame Grund beider bezeichnet worden. Wehrung bestreitet die Auffassung Diltheys und will in R. u. M. einen ausgesprochenen Spiritualismus finden. Darüber siehe unten.

2) Seitenzahlen der 1. Ausgabe; auch bei Schiele am Rand.

Das ist aber nichts anderes, als die Möglichkeit eines neuen ethischen Ideals der Liebe, wonach in dieser nicht die natürliche und die geistige Seite getrennt sein, sondern vielmehr in der geschlechtlichen Liebe beide, das sinnliche und das geistige Element, unmittelbar zusammengehen und eins werden sollen. Den Nachweis dieser Möglichkeit stützt Schleiermacher auf die Lehre von der Identität. Schon die Art, wie er diese Bemerkung hinwirft, als etwas Selbstverständliches, spricht dagegen, dass er hier die Einheit von Körper und Geist im strengen Sinn Spinozas behaupten sollte. Durch die entgegengesetzte Anschauung der Mon. ist es aber geradezu ausgeschlossen. So bleibt, wenn man Schleiermacher nicht einen unbegreiflichen Widerspruch in den Elementen seines damaligen Philosophierens zutrauen will, nur der Ausweg, ihm das andere zuzutrauen, dass er sich nämlich auf die Lehre der Identität berief, sie aber nur in dem bestimmten Sinn nahm, in welchem er sie zeitlebens als Wahrheit anerkannte: dass sinnliches und geistiges Leben im Menschen sich nicht in abstraktem unversöhnlichem Gegensatz gegenüberstehen wie bei Kant, sondern dass das Sinnliche durchweg in die Einheit mit der Vernunft aufgehoben, von der Vernunft durchdrungen werden kann, weshalb an die Stelle der dualistischen die bildende Ethik treten muss [1]).

Ist mit dem Gesagten das Verhältnis von Natur und Geist von der anthropologischen Seite dargestellt, so ist nun noch das allgemeine kosmologische Verhältnis beider genauer ins Auge zu fassen. Schleiermacher hat sich hierüber in der Periode, die uns beschäftigt, nicht ausdrücklich ausgesprochen. Aber seine allgemeine Anschauung lässt sich, bei aller Vorsicht seinen einzelnen Aeusserungen nicht Gewalt anzutun und nichts Bestimmteres in ihnen zu finden als sie wirklich enthalten, trotzdem mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Von neuem tut sich uns hier, von der oben aufgeworfenen Frage nach seinem erkenntnistheoretischen

1) Eine genaue Analogie zu dieser Aeusserung der Lucindenbriefe finden wir in dem Brief Friedr. Schlegels „Ueber die Philosophie" an Dorothea, wo er in der natürlichen Organisation der Frauen, in der grösseren Innerlichkeit und Naturbedingtheit ihres Gemütslebens zugleich ihre hervorragende Anlage zur Religion nachzuweisen versucht und sich dann auch wie auf etwas Selbstverständliches darauf beruft, dass man Seele und Leib nicht für „ursprünglich und ewig verschieden" halten dürfe. Auch ihm ist es dabei nicht zu tun um die metaphysische Lehre der Identität des Körperlichen und Geistigen in dem strengen Sinn Spinozas, sondern um den allgemeineren, ihm praktisch und ethisch wichtigen Gedanken einer positiven Beziehung von Sinnlichem und Geistigem überhaupt: Unser höheres, intellektuelles Leben hat in unserer sinnlichen Organisation sein konformes Organ und Symbol. Mehr liegt nicht in dieser Aeusserung, als die Forderung einer Ueberwindung des herrschenden Dualismus in Weltanschauung und Ethik: „Die Harmonie des Universums" darf nicht zerrissen und zerspalten werden (Fr. Schlegel, Pros. Jugendschriften ed. Minor II 322).

Standpunkt noch ganz abgesehen, der inhaltliche Gegensatz seiner und der Kantischen Weltanschauung in seiner Tiefe auf. In einem der glänzendsten Abschnitte seiner Schleiermacher-Biographie, wo sich der geschichtlichen Anschauung ein besonders grosser und tiefer Blick erschliesst, sagt Dilthey (171): Nur „der Wendepunkt des philosophischen Untersuchungsgeistes fällt in Kant; die Wende der Weltansicht, welche durchaus von den Zurüstungen philosophischer Begründung unabhängig ist, fällt in Goethe", in den von ihm begründeten evolutionistischen Pantheismus, wie dieser, freilich nicht allein durch Goethes Einfluss vermittelt, auch der eigentliche Kern der Weltanschauung Schellings und Hegels ist. Auch derjenigen Schleiermachers. Dabei mag die Frage nach seinem Pantheismus ganz offen bleiben; viel tiefere unmittelbarere Bedeutung hat ein anderer Punkt. Bei Kant ist der Mensch als Vernunftwesen der natürlichen Ordnung der Dinge entnommen, und Glied einer unsichtbaren höheren Ordnung, der intelligiblen Welt. Nach der neuen Goethe-Herderschen Anschauung dagegen ist er ein Glied in der Entwicklungskette der Naturwesen, das höchste Produkt der genetischen Kraft unseres Planeten. Die Reden über die Religion erklären sich ausdrücklich gegen die erstere für die letztere Anschauung: Es ist ein Grundfehler der herrschenden Moral, dass sie den Menschen „dem Universum entgegensetzt", vielmehr ist er „ein Teil desselben". Die Menschheit ist nur eine einzelne unter den unzähligen Formen von Wesen, die das Universum aus der unerschöpflichen Fülle seines ewigen schöpferischen Lebens gebiert, nur „die Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente", nur eine einzelne vergängliche Form des Universums, die durch ihre Bildsamkeit und Veränderlichkeit selbst beweist, dass sie nicht das Höchste sein kann, sondern andere höhere Gattungen von Wesen über ihr anzunehmen sind (104 f. 125 f.). Wenn Kant Natur und Vernunft in abstrakter Weise auseinanderreisst, so sind bei Schleiermacher beide von Anfang an in dem Begriff des Universums, seines Handelns, seiner ununterbrochenen Tätigkeit, zur Einheit zusammengefasst: es ist „der innere Bildungstrieb", ein und derselbe „Geist der Welt", der das Ganze beseelt, Ein Prinzip, das gleichermassen in der Natur und in der Geschichte, im Kleinsten wie im Grössten wirksam ist (81. 86). Wie die französische Revolution eine erhabene Tat des Universums ist, so wird die intellektuelle und sittliche Vollendung der Menschheit als „der Endzweck der Natur" bezeichnet (17. 7 ff.). Es gibt in der Natur nichts Totes; von toter Natur kann man nur beziehungsweise reden und nur in Rücksicht des Lebenden ist sie für tot zu halten (85). So leben die Reden in dem „Grundgefühl

der unendlichen und lebendigen Natur", und es erinnert auch im Ausdruck an Goethe, wenn sie die „mütterliche Vorsorge" preisen, mit der die Natur alle ihre Geschöpfe umfasst (53. 85). Dass Schleiermacher der Entwicklung der Natur nicht in ihre einzelnen Stufen nachgeht, ist unerheblich; genug, dass der Grundgedanke, die Einheit des Lebens im ganzen Universum in allen seinen Formen, mit voller Klarheit ausgesprochen ist. Ein weiterer Beweis dafür ist jener Hinweis der dritten Rede auf die neue Physik von Schelling, die Schleiermacher mit grossen Erwartungen begrüsst und der er nachrühmt, wie sie aus dem Mittelpunkt der Natur das einheitliche Spiel ihrer Kräfte durch alle Gebiete verfolge von dem anorganischen durch die Stufen des organischen Lebens bis in das Innerste des menschlichen Bewusstseins, „überall unter allen Verkleidungen dasselbe erkenne und so den Menschen zeige überall mit der Natur in ewigem Streit und in unzertrennlicher Vereinigung, als ihr innerstes Zentrum und ihre äusserste Grenze" (172). Genauer wird die Entwicklung in der Geschichte bestimmt. Die Geschichte stellt keinen Kreislauf dar, sondern einen Fortschritt zu Höherem und Vollkommenerem. Er besteht darin, dass alles Tote und Rohe in organische Bildung, in eigenes, reiches, erhöhtes Leben verwandelt wird (99 ff.). In der Tat ist also auch Schleiermacher, was die Grundzüge seines Weltbilds betrifft, ein Vertreter des vitalistischen Pantheismus Herders, Goethes, Schellings. Wenn man, um dies zu widerlegen, auf die Abneigung verweist, welche Goethe und Schelling gegen die Reden über die Religion empfanden (Wehrung 79), so ist das jedenfalls kein Beweis, dass nicht Schleiermacher trotzdem das allgemeine Schema der Weltansicht mit ihnen geteilt hat, wenn auch freilich die Gemütswerte, mit denen er es erfüllte, ganz andere waren, als bei dem Dichter und dem Naturphilosophen. Auch für Schleiermacher sind Naturleben und Geistesleben nur zwei verschiedene Potenzen der einen Wirklichkeit, zwei verschiedene Stufen eines und desselben Entwicklungsprozesses, in dessen allumfassender Gesetzmässigkeit alles Seiende, Natur, Menschheit und Geschichte, gleichermassen beschlossen ist.

B. Die ethischen Gedanken.

Noch mehr als die metaphysischen Grundgedanken sind die ethischen Anschauungen Schleiermachers für die Gestaltung des sich bildenden Systems von grundlegender Bedeutung. Ihre Ausbildung geschieht durch die Auseinandersetzung mit Kant und Fichte.

I. Der Begriff des Sittengesetzes.

Die Gedanken jener früheren Arbeiten werden in den Reden und Monologen fortgesetzt und abgeschlossen. Hatte schon die

Abhandlung über das höchste Gut den Kantischen Schluss auf die Existenz Gottes als einen Widerspruch mit der Autonomie des Sittlichen aufgelöst, so wird in den Reden mit derselben Begründung jede Verbindung der Ethik mit der Religion in der radikalsten Weise durchschnitten, weshalb Schleiermacher auch den hier eingenommenen Standpunkt später nicht festgehalten hat. Zwar wenn gesagt wird: wie das Recht, so müsse auch die Sittlichkeit ohne Religion aus eigener Kraft bestehen können, durch die Begründung auf Religion verliere sie ihre Unabhängigkeit und Reinheit (31—34. 130), so ist das berechtigt als Wendung gegen die Heteronomie und den Eudämonismus, die in jeder religiösen Moral erfahrungsgemäss in weitem Umfang eindringen. Wenn aber weiter auch in Fällen, wo lauterstes sittliches Handeln an dem rohen Widerstand der Welt zerschellt, dem sittlichen Bewusstsein ausdrücklich verboten wird, sich einer künftigen Durchführung des vereitelten Erfolges im Vertrauen auf eine sittliche Weltordnung zu getrösten (108), so ist damit nicht nur ein Grundinteresse der Sittlichkeit verletzt, wie es Schleiermacher später selbst anerkannt hat, sondern Schleiermacher widerspricht damit auch einem von ihm öfters geäusserten Lieblingsgedanken von der Geltung der Weissagung (R. 93. 119. GlL. 2 § 146 f. Br. 2, 64. 78 f. 91). Wenn er aber vollends im Zusammenhang mit jener rigoristischen Forderung erklärt, kein Tropfen Religion könne unter die Sittlichkeit gemischt werden, ohne sie ihrer Reinheit zu berauben, wie stimmt das zu der anderen Behauptung der Reden, die Sittlichkeit komme so lange nicht über ihre armselige Einförmigkeit hinaus, als sie sich weigere, den Menschen als einen Teil des Universums aus der Hand der Religion zu empfangen (53)? Dass die Religion bei aller Selbständigkeit der Moral doch neben dieser und im Hinblick auf sie absolut notwendig ist, weil allein die religiöse Anschauung dem Menschen Universalität gibt, während er in seinem Handeln, um etwas zu leisten, notwendig einseitig sein muss, hat Schleiermacher schon damals geltend gemacht (112 ff.). Aber dem tiefen inneren Zusammenhang beider ist er erst später gerecht geworden, nachdem er das Verhältnis beider, der Religion und der Ethik, zu der Fundamentalwissenschaft, der Dialektik, erkannt hatte. Dann, auf der Höhe seines Systems, wurde auch jene Forderung, dass die Realisierbarkeit der sittlichen Zwecke im ganzen Weltzusammenhang grundsätzlich verbürgt sein müsse, als das Grundinteresse der Sittlichkeit anerkannt, und dieser Gedanke ist später der eine der beiden grossen Ausgangspunkte der Dialektik.

An einem andern Punkt dagegen gelangen schon die Aufzeichnungen dieser Epoche zu bleibenden und für die Ausbildung des

Systems grundlegenden Resultaten: in der Bestimmung des Begriffs des Sittengesetzes. Es sind die Gedanken der Abhandlung über den Wert des Lebens, die hier in abschliessender Weise durchgeführt werden. Neben R., Mon. und den Tagebüchern (Denkm. 74 ff.) gewährt die Krit. d. SL. den vollständigsten Aufschluss. Es ist der Begriff der bildenden Ethik, um den es sich hier handelt, und die grosse Bedeutung dieses Begriffs liegt darin, dass Schleiermacher damit dem unhaltbaren Dualismus der Ethik Kants und Fichtes ein neues ethisches Prinzip entgegenstellt, wie es ihm als Ausdruck seines eigenen ethischen Genius und zugleich aus seinem anhaltenden Studium und genialen Verständnis der sittlichen Welt erwachsen war und allein sich eignete, für eine wirkliche Wissenschaft des sittlichen Lebens die haltbare Grundlage abzugeben.

Weder Kants noch Fichtes Ethik ist dazu imstande. Nach Kant darf der Inhalt des Sittengesetzes in nichts anderem gefunden werden, als in der rein formalen Forderung der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt: „Ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden" (Rosenkr. 8, 22). Dabei zeigt sich aber auf den ersten Blick, dass dieser Grundsatz niemals eine wirkliche Handlung durch sich selbst hervorbringen kann. Er ist nur, wenn wir vor irgend einer Handlung stehen, ein kritisches Prinzip, nach welchem wir die Maxime derselben auf ihre Allgemeingültigkeit prüfen können. Aber ehe das geschehen kann, muss die bestimmte Aufforderung zu der Handlung, „muss die Maxime selbst zuvor gegeben sein, und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzwecks?" So liegt also der Ursprung einer Handlung nicht in uns, nicht im Sittengesetz selbst, sondern ausser uns, in den Zufälligkeiten unserer empirischen Lage. Wenn nun aber solche Aufforderungen ausbleiben, oder doch von denen, die sich erheben, keine zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen will? Die sich hieraus nach dem Kantischen Grundsatz ergebende Ratlosigkeit persifliert Schleiermacher in den Vorarbeiten zu der Krit. der SL. folgendermassen: „Nach Kant besteht die ganze Tugendprozedur darin, dass man sich in eine permanente Jury konstituiert, und immerfort über die Maximen, die sich präsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter ihre Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestossen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können keinen machen" (Denkm. 93). Aber auch Fichte verfällt in denselben Fehler wie Kant. Er bestimmt als Inhalt des

Sittengesetzes die Forderung meiner absoluten Selbständigkeit. Selbständigkeit ist Handeln. Alles Handeln aber ist der Materie nach durch den Naturtrieb gefordert. (Sittenl. 1798, 280. 285.) Somit liegt hier alles genau wie bei Kant. Der höhere Trieb muss den Stoff jedesmal nehmen vom Naturtrieb, und seine Tätigkeit besteht nur in der Auswahl desjenigen aus den Forderungen des Naturtriebs, was sich dem höheren Trieb, dem Zweck meiner Selbständigkeit, subordinieren lässt. Auch hier darum derselbe negative und limitative Charakter der sittlichen Gesetze wie bei Kant, auch hier das sittliche Bewusstsein unfähig, aus sich selbst die sittlichen Handlungen zu erzeugen, und darauf angewiesen, zu warten, bis sie ihm von aussen, durch den Naturtrieb, dargeboten werden (Krit. 69—75, vgl. System der Ethik, herausgegeben von Schweizer S. 74).

Dagegen ist nun Schleiermachers eigene Forderung eine bildende Ethik, und zwar liegt darin Kant und Fichte gegenüber ein doppelter Gegensatz: 1. Das sittliche Vermögen, der „sittliche Trieb", demgemäss auch sein Ausdruck, „der sittliche Grundsatz", die „ethische Idee", darf nicht als bloss beschränkend und insofern abhängig, sondern muss als unabhängig und selbsttätig, als ursprünglich und selbst hervorbringend gedacht werden (Krit. 69. 146. 134. 466 u. o.). 2. Weil das sittliche Vermögen ursprünglich selbsttätig und produktiv ist, so muss es auch ausschliesslich tätig sein und alles menschliche Handeln bestimmen. „In einem als vollständig gedachten sittlichen Leben muss alles Tun sich in ein sittliches und folglich ethisch zu beurteilendes verwandeln; was aber noch auf eine andere Weise entsteht, muss als aufzuhebend und jener Vollständigkeit Abbruch tuend angesehen werden." Die sittliche Selbstbestimmung darf also niemals aussetzen, sondern die „Tugend muss in jedem Augenblick etwas bewirken" und „es gibt für jeden Augenblick eine Pflicht" (146—150. 210 f.).

Für die Aufgabe, die er noch in der Schrift über den Wert des Lebens als unlösbar bezeichnet hatte, muss nun also die Lösung gefunden sein. Dieser Punkt in Schleiermachers Entwicklung ist von Schiele in seiner Untersuchung über die Entstehung der Mon. aufgeklärt (Mon. ed. Schiele S. XX ff.). Die erste Wendung zu der neuen Anschauung fällt nach Schleiermachers eigener Darstellung noch in die letzte Zeit seines Aufenthalts in der Dohnaschen Familie; sie besteht darin, dass er „die Menschheit fand" und ihr Geheimnis sich ihm erschloss: die Freiheit. Ausdrücklich versichert er diesen Ursprung seiner neuen Erkenntnis nicht aus dem Studium philosophischer Systeme, sondern aus der Anschauung des Lebens (M. 35). Ihren ersten begrifflichen Ausdruck

haben wir in den zwischen 1796 und 98 entstandenen ethischen Fragmenten. „Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen. Jene, die mit dem Sollen anfangen und endigen, wissen nicht, dass der sittliche Mensch aus eigener Kraft sich um seine Achse frei bewegt. Um zu sagen, was der Mensch soll, muss man einer sein" (Denkm. 83). Die Mon. 33—37 enthalten nur zu diesem Grundgedanken die weitere Ausführung.

Wie verhält sich nun diese neue Anschauung zu jenem früheren Standpunkt der Schrift über den Wert des Lebens? Einen Hauptpunkt hebt Schiele hervor. In jener Abhandlung teilt er noch mit Kant die rigoristisch-gesetzliche Auffassung des Sittlichen. Er kennt das Sittliche nur als Befolgung von Regeln des Handelns, in der Form des unbedingten Imperativ. In dieser Form aber haben wir das Sittliche nur in einzelnen besonderen Fällen, dann nämlich, wenn uns die sittliche Forderung in ihrem Widerspruch zu anderen, entgegenstehenden Trieben unserer Natur zum Bewusstsein kommt. Aber das ist nicht immer so: die Tugend „spricht" und „fordert" nicht „jeden Augenblick". Wir haben „oft Wahlen, wo sie sich gänzlich weigert, den Ausschlag zu geben". Und so bleiben wir also in diesen Fällen dem eudämonistischen Drang nach Glück und Genuss überlassen. Die Tugend, als Imperativ verstanden, „herrscht in unserer Seele zwar unumschränkt, aber nicht allgemein". Ganz anders die neue Anschauung. Das allgemeine Wesen der Sittlichkeit darf nicht bestimmt werden als Unterwerfung unter einen Imperativ; das ist nur eine besondere Erscheinungsform des Sittlichen und nicht einmal eine der höchsten; sondern die Sittlichkeit ist zu bestimmen als freie natürliche Entfaltung der Menschheit im Menschen. Was liegt nun darin? An die Stelle der früheren Kantischen Auffassung, die mit ihrem streng gesetzlichen Charakter und ihrer fast ausschliesslichen Interessiertheit für das Sittliche in der e i n z e l n e n Willensentscheidung offenkundig an der Analogie des Rechtsgesetzes orientiert ist, tritt die viel tiefere Analogie mit dem Naturgesetz, dem natürlichen Bildungsgesetz organischer Wesen. Sittlichkeit ist Menschheit, und Mensch zu sein, dazu gehört nur „ein einziger freier Entschluss. Wer den einmal gefasst, wirds immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen". Als Entfaltung unseres eigenen Wesens aber ist die Sittlichkeit zugleich Freiheit, und neben dem einheitlichen Bildungsgesetz, welches unser ganzes Werden und Sein bestimmt, haben alle einzelnen Regeln keine Stelle und keine Bedeutung mehr. Es ist ein „leeres Beginnen, im Reich der Freiheit Regeln zu geben". Wer darin seine Bestimmung ergriffen hat, die Menschheit in sich darzustellen, für den verliert alles

Einzelne als solches seine spezifische Wichtigkeit: er strebt nicht mehr nach der oder jener Tugend, oder freut sich besonders dieser oder jener Handlung. Ist er doch gewiss, was auch kommt, sich selbst nie zu verlieren. „Was sie Gewissen nennen, kennt er nicht mehr."

So weit tragen Schleiermachers eigene Aeusserungen, sofern sie für dieses besondere Stadium seiner Entwicklung in Betracht kommen. Doch enthält schon diese damalige Anschauung als Voraussetzung ein weiteres wichtiges Moment, auf welches schon hier hinzuweisen ist, obwohl Schleiermacher selbst es erst seit der Kritik d. SL. deutlich auszusprechen begonnen hat. Schon in der Schrift über den Wert des Lebens hatte Schleiermacher das sittliche Ziel des Menschen bestimmt als „Harmonie zwischen Erkenntnis und Begehrungsvermögen", als „Vernunftmässigkeit des ganzen Daseins". Es war ihm aber nicht gelungen, dieses Ziel zu erreichen, und zwar deshalb, weil er noch in der Kantischen Anschauung befangen war. Kant denkt Vernunft und Sinnlichkeit in abstraktem Gegensatz. Einer widerstrebenden Sinnlichkeit steht die Vernunft als das lediglich formale Vermögen der Einheit und Gesetzmässigkeit in Begriffen und Handlungen, bei Fichte als ebenso abstrakte Freiheit und Selbständigkeit gegenüber. Aus diesem Dualismus erklärt sich zum grossen Teil die Eigenart der Kantischen Ethik: ihr rigoristischer imperativischer Charakter, ihre Beschränkung auf die einzelnen Handlungen, der bloss negative Charakter ihres Sittengesetzes, demgemäss ihre Unfähigkeit, die Einheit und Totalität eines sittlichen Lebens zu gestalten. So überwand auch Schleiermacher diese Schranken der Kantischen Ethik nur, indem er den Kantischen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit durch eine andere lebensvollere Anschauung des gegenseitigen Verhältnisses beider ersetzte. Kant betont in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit den Gegensatz, Schleiermacher die Einheit. Selbst da, wo Schleiermacher den Gegensatz zwischen beiden am stärksten anspannt, in den Mon., ist von einer Widersetzlichkeit des Natürlich-Sinnlichen keine Rede, sondern nur von seiner unbedingten Subordination unter die Herrschaft des Geistes. Und zwar ist diese Subordination nicht bloss eine äusserliche wie bei Kant, sodass dabei die Tendenz der Sinnlichkeit ewig der Vernunft disparat bleibt, sondern bei Schleiermacher ist alles Natürliche im Menschen von Haus aus empfänglich für die Vernunft, fähig sich mit der Vernunft zu einigen, sich von ihr durchdringen und bilden, mit einem Wort: sich „ethisieren" zu lassen (Krit. 274—281). Alle Funktionen des sinnlichen Lebens, wofür Schleiermacher das Ernährungs- und Ge-

schlechtsleben als hervorragende Fälle anführt, lassen sich entweder durch Beziehung auf einen ethischen Zweck unmittelbar in sittliche verwandeln oder mit sittlichen so verbinden, dass sie mit ihnen eins und also selbst zu sittlichen werden. Diesen Zusammenhang bezeichnet Schleiermacher durch den Begriff des „Symbolischen" (Krit. 393). Indem die äussere natürliche Funktion mit dem inneren sittlichen Handeln sich so verbindet, dass beides nur Ein Handeln ist, das erste nur die andere Seite des zweiten, wird die natürliche Lebensäusserung für die ethische Betrachtung zum Symbol oder Ausdruck des Sittlichen selbst, gewinnt also damit selbst sittlichen Charakter. Und noch ein anderer Gedanke ist in diesem Zusammenhang beizuziehen, zu dem allerdings die Krit. d. SL. sich nicht ausdrücklich bekennt, der aber trotzdem durch seinen Zusammenhang mit den sonstigen positiven Ergebnissen des Buchs als sicherer Bestandteil schon der damaligen wissenschaftlichen Ueberzeugung Schleiermachers nachgewiesen werden kann. Schleiermacher unterscheidet eine doppelte ethische Anschauung (66—69): eine erste, welche einen zweifachen Trieb im Menschen annimmt, sodass sie den sittlichen dem natürlichen entgegenstellt; und eine zweite, welche das sittliche Leben nicht aus einem besonderen erst später erwachenden, sondern nur aus dem allgemeinen, das ganze Leben umfassenden Trieb entwickelt, welche also im sittlichen Leben nur eine höhere Potenz oder Entwicklungsstufe des natürlichen Lebens sieht. Zwar lässt Schleiermacher seine Entscheidung zwischen beiden Ansichten dahingestellt (68 f.), aber seine eigene Anschauung ist die zweite. Denn wenn die sittliche Idee nicht beschränkend, sondern selbsttätig sein soll, wenn sie weiterhin das ganze menschliche Handeln bestimmen soll, sodass für einen natürlichen Trieb neben dem sittlichen kein Raum mehr ist (146 f.), wenn schliesslich niemals in der Ethik irgend etwas, weder Anschauungen noch Verhältnisse, weil sie uns gegeben sind, einfach von der Ethik übernommen werden dürfen, sondern vielmehr der Grundsatz gilt, „dass auf dem Gebiet der Ethik nichts gegeben ist, sondern alles erst gemacht werden muss", und wenn demgemäss auch alle diejenigen Lebensformen, die rein aus dem natürlichen Bedürfnis, ohne bewusste sittliche Reflexion entstanden sind, z. B. Ehe, Standesunterschiede, Staat, Wissenschaft, Kunst, die Formen der Geselligkeit, nicht einfach als vorhanden betrachtet, sondern in ihren ersten Anfängen und ihrer ganzen Entwicklung aus der sittlichen Idee selbst unmittelbar abgeleitet werden müssen (417 — 423), so liegt ja dieser ganzen Anschauung deutlich die Voraussetzung zugrund, dass das sittliche Handeln dem natürlichen

nicht entgegengesetzt ist, sondern beide in ihrer allgemeinen Richtung zusammenfallen, oder mit Schleiermacher selbst: dass das Sittliche „nicht etwas Neues und anderes, sondern nur auf bessere Art das nämliche" ist, wie das natürliche Handeln (66). Was soll das anders heissen, als dass das sittliche Handeln mit Bewusstsein vollbringt, was das natürliche Handeln unbewusst begonnen hat? So sind also natürliches und sittliches Handeln, „Naturtrieb und Vernunft", „niederes und höheres Vermögen" (77 f.), nur die beiden verschiedenen Entwicklungsstufen desselben einheitlichen Wesens, der „menschlichen Natur" (28. 93). Daher auch die eigentümliche Anschauung Schleiermachers vom Bösen, wonach dieses „an sich nichts ist und nur zum Vorschein kommt mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein Werdendes gesetzt ist". Zwar finden wir diese Anschauung erst in der Ethik von 1805 wirklich ausgesprochen (Schw. 53), dass sie aber auch schon in der Krit. zugrunde liegt, zeigt seine Verwahrung (67 f.) gegen den Vorwurf, dass die Annahme eines bloss einfachen Triebs den scharfen Unterschied zwischen Sittlichem und Widersittlichem und damit die eigentliche Würde der Ethik aufhebe.

Aus dieser Ueberwindung der dualistischen Grundanschauung Kants ergeben sich noch zwei weitere Folgerungen. Zuerst die Ablehnung der imperativischen Ethik. Davon wird unten noch zu reden sein. Das zweite ist der endgültige Ausschluss des Eudämonismus aus der Ethik, der erst jetzt vollständig gelingt. In der Schrift über den Wert des Lebens hatte er jene Einheit von natürlichem und sittlichem Handeln noch nicht erkannt, beide waren ihm noch ganz auseinandergefallen, und demgemäss hatte er die Bestimmung des Menschen nur in einem doppelten Ziel finden können: neben dem sittlichen Streben stand unvermittelt das Streben nach Glück. Auf dem neuen Standpunkt hat das letztere jede selbständige Bedeutung verloren. Ist die Sittlichkeit einfache Selbstentfaltung und Selbstbehauptung meines Wesens, so bieten mir auch widrige Verhältnisse nur vermehrten Stoff dazu. So können Leid und Freude, und was sonst die Welt Wohl und Wehe nennt, mir gleich willkommen sein, „weil jedes auf eigene Weise diesen Zweck erfüllt und meines Wesens Verhältnisse mir offenbart. Wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glücklich sein?" (M. 110).

So soll nun also die sittliche Idee das ganze Handeln des Menschen umfassen, die sittliche Selbstbestimmung wird in Permanenz erklärt. Sehr schön hat Haym gezeigt, wie hier bei Schleiermacher das zentrale Problem jener Epoche eine Lösung gefunden hat, welche den verwandten Versuchen bei den andern führenden

Geistern offenbar überlegen ist. Dieses Problem war: das neue Lebensideal, wie es unsere Dichtung und Philosophie aufgestellt hatte, ins Leben zu übertragen. Während nun Fichte über das Pathos der blossen idealen Forderung und über ihren Widerspruch mit der Wirklichkeit nicht hinauskam, versuchten unsere beiden grossen Dichter wirklich eine Lösung. Aber diese leidet bei beiden an einem doppelten Mangel. Sie ist bei beiden in letzter Linie keine ethische, sondern eine ästhetische: nicht dem handelnden, allein dem künstlerischen Menschen ist die Vollendung seines Daseins zur vollen Harmonie beschieden. Und eben darum ist diese Lösung auch nur eine partikulare, einseitige: sowohl zu der harmonischen Bildung Wilhelm Meisters wie zu dem Schillerschen Staat des schönen Scheins werden immer nur wenige Bevorzugte Zutritt haben. Dagegen löst nun Schleiermacher das Problem auf rein ethischem Weg und darum auf ganz allgemeine Weise. „Nicht in der schönen, ästhetisch gebildeten Individualität", sagt Haym, „in der Individualität als solcher, in der Eigentümlichkeit eines jeden liegt die Möglichkeit, dass das Gesetz Wirklichkeit, dass die Wirklichkeit sittlich werde" (Rom. Schule 535 ff.). Das ist der zweite grosse Gesichtspunkt, mit welchem Schleiermacher die Abstraktheit der Kant-Fichteschen Ethik durchbricht. Während diese den einzelnen ohne Rücksicht auf die Besonderheiten seiner Natur und seiner Lage einem starren, eintönigen, unbestimmt allgemeinen Sittengesetz gegenüber stellte, welches ihn in zahllosen Fällen ratlos liess, entwickelt der zweite Monolog im Gegensatz dazu die Forderung einer individuellen Sittlichkeit. Die Gleichheit der einen Vernunft in allen, die Anbetung der abstrakten Pflicht ist nicht das Einzige und Höchste. Es gibt nicht nur ein Sittliches für jeden Fall, sodass das Handeln in allen dasselbe sein müsste: sondern „jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit darstellen, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare"; jeder soll sich in seiner bestimmten Eigenart fühlen als ein gerade so gewolltes Werk der Gottheit, und diese seine Besonderheit als sein höchstes Vorrecht schätzen und gebrauchen (M. 37—42). Erst aus diesem Gedanken der Individualität also ergibt sich nun die genaue und vollständige Bestimmung der sittlichen Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Lösung. Bildung der Individualität ist die Grundforderung, die erste Bedingung dazu die Selbstanschauung: nur der gelangt zum vollen Bewusstsein seiner Eigentümlichkeit, der unausgesetzt das Eigene in seinem Tun betrachtet und sich jeder Zeit über den Inhalt seines Wesens, die Fähigkeiten und Grenzen seiner Natur aufs Genaueste klar zu werden strebt (40 f.). Aber das Korrelat der Selbstanschauung ist

die Anschauung anderer Individualitäten, denn nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt. Nur wer von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen, und jeder anderen Darstellung von ihr sich und die seinige entgegenzusetzen, kann das Bewusstsein seiner Eigenheit erhalten. „Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn", d. h. unbegrenztes Verständnis für Wesen und Wert jeder Individualität. „Sinn und Liebe sind die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit" (50 ff.). Damit wird aber keineswegs einem kontemplativen Ideal das Wort geredet, vielmehr ist diese Anschauung nur die innere Seite des wirklichen Handelns selbst. Nur durch Handeln kann ich meine Individualität bilden und äussern. An Stoff zu diesem Handeln kann es mir aber niemals fehlen. Denn eines vermag ich in jeder Lage: ich selbst zu sein. Würde sich mein Wollen auf bestimmte einzelne Ziele richten, so könnte sich mir freilich entweder die Gelegenheit oder der Erfolg versagen. Nun aber gilt mir alles Aeussere gleich. Was immer an mich kommen mag: „in der Art, wie ichs aufnehme und behandle, will ich immer meine Freiheit finden und äussernd bilden meine Eigentümlichkeit". Und selbst wenn unüberwindliche Hemmnisse mir auf irgend einem Gebiet das äussere Handeln unmöglich machen, so bleibt mir das „innere Handeln" der Phantasie, und der Ertrag dieses inneren Handelns für die Bildung meines Wesens ist derselbe, als hätte ich auch äusserlich gehandelt, und so „nehme ich kraft dieses inneren Handels von der ganzen Welt Besitz". In hinreissender Darlegung werden diese Gedanken im vierten Mon. entwickelt. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens, so gewiss ich immer handeln kann, kann ich auch immer auf diese Weise handeln". „Nie kann solchem Wollen sein Gegenstand entzogen werden" (102 ff. 116 ff.). So ist also erst von Schleiermacher jene grosse Aufgabe der Zeit gelöst und die Möglichkeit nachgewiesen, die Fichte nicht zu zeigen vermocht, wie das sittliche Ideal im Leben wirklich werden kann, der Weg gefunden, der von der strengen Forderung des sittlichen Gesetzes, ohne dass sein heiliger Ernst im mindesten verkürzt oder durch Verbindung mit dem ästhetischen Element gemildert würde, zu einem menschlich schönen, harmonischen Dasein führt. Die beiden Grundgedanken aber, auf denen diese Lösung Schleiermachers, die Ueberlegenheit seiner Ethik gegenüber Fichte beruht, sind sein neuer lebendiger Naturbegriff, in welchem die Natur von Anfang an mit der Vernunft teleologisch zusammengeschlossen und auf sie bezogen ist, sodann aber die Idee der Individualität.

Diese Idee der Individualität ist also in dieser Periode der Grundbegriff sowohl der ethischen als der religiösen Anschauung Schleiermachers. Ueberblicken wir noch einmal, wie er allmählich hervortritt. Schon in der Abhandlung über die Freiheit ruhte Schleiermachers Auge mit Bewunderung auf dem Reichtum von Individualitäten in der moralischen Welt. Aber diese Verschiedenheit der Individualitäten bedeutete ihm damals keine Lösung, sondern vielmehr ein Rätsel, und dessen Lösung eben fand er damals in der Ueberwindung der individuellen Ungleichheit, in dem unendlichen Fortschritt aller Individuen zu dem gleichen Ziel der Vollkommenheit. In den Mon. dagegen ist ihm die Idee der Individualität zum Verständnis der moralischen Welt das letzte Wort. Die Abhandlung über Spinoza aber hatte die Idee der Individualität als ontologisches Problem angefasst und die allgemeine metaphysische Frage nach dem Ursprung der Individualisation des Endlichen überhaupt aufgeworfen; erst die R. und Mon. gaben dann von dieser Seite die positive Lösung. Es fragt sich, auf welchem Weg, durch welche Anregungen Schleiermacher zu diesen Resultaten gekommen ist. Diese Frage wird von Dilthey nur gelegentlich gestreift, bei Fuchs bleibt sie ununtersucht. Dagegen hat sie Schiele beantwortet. Er zeigt, dass Schleiermacher seine Erkenntnis von der Bedeutung der Individualität zunächst von ihrer ethischen Seite gewonnen, aus der lebendigen Anschauung des moralischen, speziell des geselligen Lebens, in dem er stand. Und zwar wäre ihm nach der Darstellung der Mon., der sich Schiele anschliesst, diese Erkenntnis aufgegangen erst in der Berliner Zeit, nachdem er in Schlobitten zunächst nur die Menschheit überhaupt und als ihr Wesen die Freiheit gefunden (Schiele XX f. XXV f., M. 35 ff.). Doch wird schon in der Schrift über den Wert des Lebens, also in der Zeit von Schlobitten, der Inhalt und die Bedeutung der Geselligkeit eben darin gefunden, dass sie uns die Anschauung anderer Individualitäten vermittelt: „wie unendlich mannigfaltig meine Natur in ihnen modifiziert ist, wie sie auf so verschiedenen Wegen sich bilden" (Denkm. 54). Und so ist vielleicht jene Unterscheidung in den Mon. nur eine nachträgliche und künstliche, und dazu vorgenommen, um die Bedeutung des neuen Gedankens der Individualität gegenüber dem Standpunkt von Fichte möglichst deutlich zu machen. Auch so behält Schiele mit dem wichtigeren Ergebnis recht, dass der Gedanke der Individualität bei Schleiermacher nicht aus Büchern und philosophischen Studien, sondern aus seiner Beobachtung des sittlichen Lebens stammt, und dass er also seine Anschauung von der Individualität zunächst als einen rein ethischen Gedanken gehabt: dagegen „was sie meta-

physisch sei, wie sie ontologisch zustande komme, das ist nachträgliche Theorie" (Schiele XXVI). Ob nun aber nicht doch in der wissenschaftlichen Ausführung und Begründung der Individualitätsidee Schleiermacher von andern Denkern, speziell von Schelling, auch literarisch beeinflusst ist, das ist eine andere Frage, die auch Schiele nicht aufwirft, die uns aber noch beschäftigen wird (s. u. Dritter Teil, II).

Dagegen ist hier, wo es sich um die ethische Bedeutung der Individualitätsidee handelt, noch auf einen weiteren Gesichtspunkt hinzuweisen. Es ist die Verneinung der persönlichen Unsterblichkeit. Die Abhandlung über die Freiheit hatte an ihr noch festgehalten, doch wird sie ihm schon in Drossen wie in Schlobitten zum Gegenstand immer wiederkehrender Zweifel (Dilthey 144 f.). Aus dem Zusammenhang der entwickelten metaphysischen Grundanschauung der Reden ergibt sich ihre Ablehnung, wie diese von da an ein fester Punkt in Schleiermachers Ueberzeugung geblieben ist und von ihm auch in hervorragenden Fällen, nach dem Tod Willichs gegen dessen Frau, am Grabe Nathanaels in unmissverständlicher Weise ausgesprochen wurde (Br. 2, 86 ff., Pred. 4, 836 ff., R. 130—133. 52, M. 66). Weil die spezifische Daseinsweise des Unendlichen eben die Individualisation in den endlichen Dingen ist, kann keine Einzelexistenz unendlich sein. Nur das Ganze ist unsterblich und ewig, der Einzelne dagegen, beschränkt und zufällig wie sein ganzes Dasein ist, „verschwindet wieder geräuschlos im Unermesslichen". „Mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen", in der Anschauung und im Handeln die Schranken der Individualität möglichst zu durchbrechen und im Ganzen zu leben und zu wirken, ist darum die Unsterblichkeit, die wir allein haben können. Wenn Schleiermacher, über diesen Gedanken hinausgehend, noch weiter redet „über die Hoffnung, die uns der Tod gibt, über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen" (R. 132), oder wenn er versichert, „dass es keinen Tod gibt, keinen Untergang für den Geist", dass die Einzelgeister durch den Tod verschmolzen werden in das grosse All, welches nicht tot, sondern lebendig und das höchste Leben ist, und sie somit in Gott leben (Br. 2, 88 f.): so ist auch hier nur das Negative deutlich, dass mit dem Tod die einzelnen als solche aufhören zu existieren und nicht mehr sind.

2. Ansätze zu einer Gliederung der Ethik.

Mit der Bildung seiner neuen ethischen Anschauung verband sich bei Schleiermacher schon sehr frühe das Bestreben, auf sie ein wissenschaftliches System der Ethik zu begründen. Er konnte nicht finden, dass eine Ethik als wirkliche Wissenschaft bisher

existiere. Schien ihm einerseits, den Inhalt angesehen, nach seinem kecken Wort „die gesamte Moral aller Systeme eher jedes andere, nur nicht moralisch“ (Denkm. 87), so zeigte andererseits die Krit. d. SL., dass die bisherigen Systeme auch formell streng wissenschaftlichen Ansprüchen keineswegs genügten. Zwar zur Aufstellung eines Systems der Ethik fehlten ihm noch in dieser Periode die notwendigen Grundlagen, gesicherte allgemeinste philosophische Prinzipien, die Anknüpfung der Ethik an eine gültige höchste Wissenschaft, eine Fundamentalwissenschaft oder Wissenschaftslehre. So sind seine ethischen Arbeiten in dieser Zeit noch überwiegend kritischer Art. Jedenfalls seit 1797 ist er mit seiner Kritik der Moral beschäftigt: sie sollte werden eine „Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität“ im Gegensatz gegen die Leere und Abstraktheit der Kantischen und Fichteschen Ethik. Vielleicht dass Schleiermacher damals, wie Dilthey meint (249), überhaupt an der Möglichkeit zweifelte, die Fülle wahrer Menschlichkeit in einem System von wissenschaftlichen Begriffen darzulegen. So beschränkte er sich zunächst darauf, da die Arbeiten zu der „Kritik“ sich sehr in die Länge zogen, sein neues ethisches Ideal in anschaulicher Form darzustellen, und so entstanden, nachdem er den lange gehegten Plan eines Romans hatte fallen lassen, die Monologen. Doch verliert er daneben die andere Aufgabe, ein System der Ethik auszuführen, niemals aus dem Auge, und seit 1800 oder 1801 ist das Bestreben, in den letzten Gründen und in dem Gesamtzusammenhang alles Wissens die Grundlage für seine Ethik zu finden, der leitende Gedanke seines ganzen Philosophierens. Wie ihn dieses Bedürfnis dann zu Schelling geführt hat, wird nachher in besonderem Zusammenhang zu zeigen sein. Hier sind vorher noch die Versuche darzustellen, in denen Schleiermacher schon damals, vor der prinzipiellen Grundlegung derselben, eine Gliederung seiner Ethik angestrebt und damit dem späteren System in den wesentlichen Grundzügen vorgearbeitet hat.

In mehrfachen Ansätzen versucht er zunächst eine Klassifikation der Charaktere aus Gesichtspunkten der Ethik. Der erste Versuch, eine Unterscheidung dreier Charaktere aus den verschiedenen Verbindungen von Mittel und Zweck (Denkm. 84. 95 o.) kann übergangen werden, da sie im späteren System ohne Anwendung bleibt. Instruktiv dagegen ist ein zweiter Versuch, Denkm. S. 91, Nr. 15: nach Dilthey (257) der erste Entwurf einer Gliederung der Ethik, im September 1797; instruktiv deshalb, weil er uns Schleiermacher auf einem wichtigen Punkt seiner Entwicklung zeigt, in seinem Fortgang über Kant zu Fichte. Er unterscheidet

hier zunächst zwei Tugenden: 1. die philosophische Tugend oder die reine Menschenliebe, die darauf ausgeht, die Menschheit im Menschen zu bilden; 2. die heroische Tugend oder die reine Freiheitsliebe, die auf die Herrschaft des Menschen über die Natur ausgeht. In diesen beiden Tugenden gibt es nun zwei Sinnesarten: 1. die genialische, rastlos selbsttätige, schöpferische der Ethik Fichtes, und 2. die unproduktive, bloss korrekte der Ethik Kants. Dort ist die Tugend konstitutive, hier nur regulative Idee. Darum leidet die Kantische Ethik an zwei grossen Fehlern. Der Stoff zur Subsumtion unter ihr negatives Gesetz kann immer nur durch das praktisch-empirische Interesse gegeben werden, und es kommt auf dem Wege Kants zu keinem einheitlichen ethischen Charakter, zu keinem sittlichen Habitus, sondern nur zu einzelnen pflichtmässigen Aktionen. Durchaus im Anschluss an Fichte wird sodann die Mehrheit von Individuen als Bedingung der Möglichkeit des Ich und somit als Bedingung der Sittlichkeit bezeichnet. Ebenso ist es ganz im Sinn Fichtes, wenn ein anderes Fragment (S. 96, Nr. 59) die Moral bezeichnet als „beruhend auf der Deduktion der Tierheit neben der Menschheit in uns". Hier sehen wir also Schleiermacher ganz unmittelbar unter dem mächtigen Einfluss von Fichtes Ethik. Die Differenzen scheinen noch nicht da zu sein, das Positive aber, das Schleiermacher mit Fichte teilt und beibehalten hat, tritt um so stärker hervor: „der Endzweck aller Handlungen freier Wesen ist die Realisation der Vernunft, ihre Form die Hingabe an die Gemeinschaft" (Dilthey 340). Noch mehr nähern wir uns den Begriffen des späteren Systems mit der Unterscheidung der poetischen und praktischen Naturen (Denkm. S. 113, Nr. 1). Die Begriffe poetisch und praktisch sind hier in sehr seltsamer Weise verwendet, in umgekehrtem Sinn, als man zunächst vermutet. Denn die praktischen Naturen sind solche, die nach innen auf ihre eigene Bildung gerichtet sind, die poetischen aber die, welche es drängt, in der Welt ausser sich Werke hinzustellen. Die praktischen philosophieren, die poetischen machen eine Philosophie. Wiederholt sich in diesen Begriffen einerseits die frühere Unterscheidung von philosophischer und heroischer Tugend, so kehrt andererseits derselbe Gegensatz in den Mon. wieder. Hier wird ein zweifacher Beruf der Menschen auf der Erde unterschieden, der die grosse Trennungslinie der verschiedenen Naturen ausmacht. „Zu sehr ist es zweierlei, die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannigfachem Handeln sie darzustellen, oder sie kunstreiche Werke verfertigend äusserlich so abzubilden, dass jeder erblicken muss, was einer zeigen wollte" (M. 44). Also dieselbe Unterscheidung wie oben: 1. Bildung und

Darstellung der eigenen Persönlichkeit. 2. Bildung und Darstellung von Werken. Dementsprechend unterscheiden die Mon. zwei Hemisphären der sittlichen Welt, zwei Seiten des höchsten Guts: 1. die Sphäre der Werkbildung, die äussere Kulturgemeinschaft: 2. die innere Sphäre persönlicher sittlicher Bildung, die Gemeinschaft der Geister in Familie, Geselligkeit, Kunst, Wissenschaft (3. Mon.). Dieser Unterscheidung von Werk- und Persönlichkeitsbildung ist nun in den Mon. ein anderer Gegensatz untergeordnet. Die Werkbildung hat wieder zwei verschiedene Seiten. Mein Handeln kann nämlich entweder darauf gerichtet sein, „der Menschheit ihren grossen Körper zu eignen, ihn zu nähren, die Organe ihm zu schärfen", oder aber „mimisch und kunstreich ihn zu bilden zum Abdruck der Vernunft und des Gemüts" (20); oder, wie es an anderer Stelle noch deutlicher heisst (16): die Welt ist nur „der grosse gemeinschaftliche Leib der Menschheit", ihr angehörig und mitgegeben, „dass sie ihn beherrsche, sich durch ihn verkünde": unser Handeln hat die doppelte Aufgabe, erstens „ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln", zweitens „alle seine Teile mit der Gegenwart des Geistes zu zeichnen, zu beleben". Nicht in jener ersten, übergeordneten, sondern erst in dieser letztgenannten Unterscheidung von organbildender und zeichnender Tätigkeit haben wir also den einen Haupteinteilungsgrund der Güterlehre im späteren System: den Unterschied von organisierendem und symbolisierendem Handeln (ungenau Dilthey S. 460 u.). Der für die Konstruktion der Güterlehre grundlegende Gegensatz von individuellem und universellem Handeln ist durch die Ausführung des zweiten Mon. über die Individualität vorbereitet. Dagegen scheint Schleiermacher jenen ersten übergeordneten Gegensatz von Werkbildung und Persönlichkeitsbildung im System der Ethik fallen gelassen zu haben. Tatsächlich kehrt er aber in der philosophischen Ethik wieder in dem Verhältnis von Güter- und Tugendlehre, noch deutlicher in der Christlichen Sitte, wenn sie an dem wirksamen Handeln unterscheidet zwischen Gesinnungsbildung einerseits, Talent- oder Naturbildung andererseits. Den Begriffen des organisierenden und symbolisierenden Handelns hat Schleiermacher damals ihre hervorragende Stellung noch nicht eingeräumt. Der ausgeführteste Entwurf, den wir aus dieser Zeit haben (3. Tageb. 1801 bis 1802) gibt folgende Gliederung: „Die Moral muss wohl nach einem doppelten Einteilungsgrund vierfach geteilt werden: Gattung und Individuum, πράττειν und ποιεῖν". Statt des Gegensatzes von organisierendem und symbolisierendem Handeln haben wir also den anderen übergeordneten von Selbst- und Werkbildung, oder wie er hier auch sagt, von Perfektibilitäts- und Kunstlehre.

Welcher von beiden Einteilungsgründen dem andern überzuordnen sei, ist ihm hier noch fraglich. Dagegen zeigt dieser Versuch im einzelnen schon ganz die grosse Richtung seiner Ethik auf die Wirklichkeit des sittlichen Lebens in seiner ganzen konkreten Fülle und Bestimmtheit, auf die Konstruktion vor allem der vier grossen ethischen Sphären: Staat, Kirche, Wissenschaft und Kunst, aber weiterhin auch der sittlichen Charaktere, der Geselligkeit, der Stände, sodass sich schon hier die Ueberlegenheit dieser Ethik nicht bloss über die Kantische, sondern auch über das System von Fichte aufs deutlichste ankündigt (Denkm. 136 f.).

Geht schon aus diesem Entwurf hervor, wie sich Schleiermacher nach jenem anfänglichen Schwanken allmählich überzeugt haben muss, dass sich auf seiner neuen ethischen Anschauung sehr wohl und nur auf ihr ein wissenschaftliches System der Ethik aufbauen lasse, so ist in der Krit. d. SL. von 1803 diese Ueberzeugung der sichere Ausgangspunkt und der leitende Grundsatz, nach welchem er sämtliche bisherigen ethischen Systeme seiner Prüfung unterwirft. „Es gibt für die Ethik wie für jede Wissenschaft keine andere Kritik als die der wissenschaftlichen Form"; wie in der Kunst, so müssen auch in der Wissenschaft Gestalt und Gehalt einander gegenseitig zur Bewährung dienen (5 f.); also in der Vollkommenheit des wissenschaftlichen Zusammenhangs liegt zugleich der Beweis für die Richtigkeit des Inhalts. Dass ferner diese Vollkommenheit des wissenschaftlichen Zusammenhangs sich nur erreichen lässt in einer Darstellung, welche das sittliche Leben unter sämtlichen drei ihm wesentlichen Formen, also nicht bloss als Tugend- und Pflichtenlehre, sondern in erster Linie auch als Güterlehre auffasst, stand ihm schon längst fest. Schon in der Abhandlung über das höchste Gut bestimmt er das Verhältnis der Begriffe Gut, Tugend und Pflicht auf dieselbe scharfe und anschauliche Weise, durch dasselbe Gleichnis, wie in der Kritik d. SL. und in seinem System der Ethik. Das Sittengesetz, die Pflichtformel verhält sich zum höchsten Gut, wie die algebraische Funktion zu dem anschaulichen Bild der Kurve, die durch jene bestimmt ist: und denken wir uns ein Werkzeug, welches die Kurve in stetigem Fortrücken, als ein ununterbrochenes Ganzes verzeichnen könnte, so wäre dieses der tugendhaften Seele oder dem Weisen zu vergleichen, der durch stetiges Fortschreiten auf der Linie des Lebens das höchste Gut im Zusammenhang und ohne Abweichung hervorbringt (Denkm. 9, Krit. 93 f., Ethik Schw. 78). Daraus geht hervor, dass die Begriffe des Guts, der Tugend und der Pflicht einander notwendig zu gegenseitiger Ergänzung fordern. Im Tugendbegriff stellt sich das Sittliche dar als die einheitliche Kraft, die

allen verschiedenen Handlungen zugrunde liegt; im Güterbegriff als dasjenige, was durch die Wirksamkeit jener Kraft erzielt wird, als das sittliche Werk; im Pflichtbegriff als das, was zwischen jenen beiden liegt, als die Handlung selbst oder als das Gesetz, durch das die Handlung bestimmt ist. Zur wissenschaftlichen Gestaltung der Ethik gehört also notwendig eine Vereinigung jener drei Formen, Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Dabei handelt es sich aber nicht um eine blosse Nebeneinanderstellung derselben, sondern das Wesen dieser Vereinigung liegt in der Reduktion der Pflicht- und Tugendformeln auf die der Güterlehre. Die Ethik besteht somit aus einem formalen Teil, der alle jene Formeln enthält und ihre Uebereinstimmung dartut, und aus einem realen Teil, der, um vollständig zu sein, das Sittliche nach allen drei Begriffen, der Güter, Tugenden und Pflichten darzustellen hat; doch liegt schon in der Krit. der Schwerpunkt durchaus auf der Güterlehre (441—444).

Und wie uns die Grundbegriffe der Güterlehre, organisierendes und symbolisierendes Handeln, individuell und identisch, schon in den Monologen begegnen, so stehen auch die Grundgedanken der Tugend- und Pflichtenlehre schon zu derselben Zeit ganz fest. Wenn es zur Tugendlehre schon im Tageb. von 1797 heisst: „Die einzelnen Tugenden erhalten ihre wahre Bedeutung erst, wenn sie im Kranz vereinigt sind und nach einer gemeinschaftlichen Idee ausgelegt werden", und ferner: „Jede Tugend, bei welcher Kollision möglich ist, d. h. welche noch andere Grenzen hat, als die ihres Begriffs, ist notwendig eine falsche Tugend" (Denkm. 90 f., Nr. 10 und 16), so liegt hier schon derselbe Gedanke zugrunde wie in den Sätzen der Krit. und der Ethik: Die Tugend als die sittliche Gesinnung ist Eine und unteilbar (Eth. d 336), also müssen „in jeder vollkommenen Handlung alle Tugenden wirksam" sein (Krit. 211 Eth. e 342, Ziff. 5). Ebenso ist der Grundgedanke der Pflichtenlehre schon in den Mon. ausgesprochen. Nachdem hier das Ganze der sittlichen Aufgabe bestimmt ist als der Wille des Menschen, immer mehr er selbst zu werden, schliesst sich daran die Forderung: dass mein Auge stets auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet sei, dass „ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen, und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewusstsein verliere, was ich unterbreche, und immer auch das noch will, was ich nicht tue, und was ich tue, auf alles, was ich will, beziehe" (104 f.). Eben diese Forderung aber: keine Hingabe an einen einzelnen Zweck ausschliesslich, sondern immer nur an die Gesamtheit aller Zwecke, ist das allgemeine Schema der ganzen Pflichtenlehre Schleiermachers. Am deutlichsten ist dieser Ge-

danke ausgesprochen in der Krit. d. SL.: „Die Pflicht kann immer nur durch Begrenzung gefunden werden. Das Pflichtmässige in jedem Entschluss kann nur beurteilt werden, indem das Gewollte zusammengenommen wird mit dem Nichtgewollten, nämlich nicht etwa dem Unsittlichen, sondern nur das unmittelbar angestrebte Sittliche mit dem nicht unmittelbar beförderten, vielmehr in seinen Ansprüchen zurückgesetzten". Wesentlich also ist „jeder Pflichtbegriff Konstruktion des Sittlichen durch Grenzbestimmung des Handelns", und gerade diese Grenzbestimmung ist „der eigentlich ethische Bestandteil, und Formeln denen er fehlt sind gar keine Pflichtformeln". Die Pflichtenlehre hat also jedes Einzelne zu bestimmen aus der Idee des Ganzen: „In jedem Moment ist etwas nur pflichtmässig, weil nur nach dieser Formel die Gesamtheit der sittlichen Zwecke kann befördert werden, durch jede andere aber ein Teil den anderen stören, und also das Gehandelte nur ein zum Teil Unsittliches unter dem Schein eines Sittlichen sein könnte" (351 f., 190. 193).

C. Die Anfänge der Systembildung bei Schleiermacher.

Dilthey hat gezeigt, wie die wissenschaftliche Aufgabe, die sich Schleiermachers Ethik stellt, zuerst von Fr. Schlegel erkannt und ausgesprochen worden ist. Für diesen waren wieder die Anregungen Fichtes entscheidend. Fichte hatte die genetische Methode, nach welcher die Erklärung der Erscheinungen in ihrem Werden zu suchen ist, für das allein gültige wissenschaftliche Verfahren erklärt, und nach dieser Methode seine pragmatische Geschichte des menschlichen Bewusstseins entworfen. Fr. Schlegel übertrug die Forderung der genetischen Methode auf das ganze geistige Leben überhaupt. Sein Verfahren war: für die einzelnen Gebiete des Geisteslebens durch Studium ihrer verschiedenen historischen Ausprägungen die Gesetze ihrer Entwicklung zu gewinnen. Was ihm als höchste wissenschaftliche Aufgabe vorschwebte, war eine umfassende Theorie der Geisteswissenschaften, welche die gesamte menschliche Kultur auf genetischem Weg, durch Aufstellung der Bildungsgesetze ihrer einzelnen Sphären sowie der Gesetze ihres Zusammenwirkens begreifen sollte. Dies ist sein „grosses System", von welchem Schleiermacher in einem Brief von 1800 schreibt (4, 54), „seine allgemeine Ansicht des menschlichen Geistes, seiner Funktionen und Produkte und ihrer Verhältnisse". Dieses System Schlegels ist also einfach „der erste Ansatz dessen, was Schleiermachers Ethik geleistet hat", und auch die Reden über die Religion, indem sie für eine jener Funktionen des mensch-

lichen Geistes ihre Stellung unter den übrigen und ihre besonderen Bildungsgesetze bestimmen, erscheinen somit nur als ein Teil dieses umfassenden wissenschaftlichen Plans, den also Schleiermacher sicher schon 1799 ins Auge gefasst hatte (Dilthey S. 227 ff., 363) [1].

Nun galt es aber, diese Ethik selbst wieder aus obersten philosophischen Prinzipien abzuleiten und ihr damit zugleich ihre notwendige Stelle im allgemeinen System der Wissenschaften anzuweisen. Spätestens 1802 stand diese Aufgabe fest, wie die auf die Krit. der SL. sich beziehende Notiz des Tageb. zeigt: „Nach dem Abschnitt vom architektonischen Zusammenhange der Moral in sich muss noch einer folgen von ihrem systematischen zur gesamten Philosophie und menschlichen Erkenntnis überhaupt" (Denkm. 132). Aber dieses Streben nach einer systematischen Gliederung der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt ist bei Schleiermacher schon früher da. Schon in den R. zeigen manche Andeutungen, dass immer die Aufgabe einer Gliederung der Wissenschaft im Hintergrund steht: so z. B., wenn die Religion mit Metaphysik und Moral zusammengestellt und gesagt wird, sie haben alle drei denselben Gegenstand, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm, müssen also notwendig in ihrer Methode und in ihrem Ziel verschieden sein (41 f.), oder wenn in anderem Zusammenhang Moral, Philosophie und Physik als die drei wichtigsten Zweige der Wissenschaft genannt werden (171 f.). Aus den Beschreibungen, die die Reden von der herrschenden Moral und Transzendentalphilosophie geben, ist schon wegen der absichtlichen Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Ausdrücke über Schleiermachers eigene Stellung nichts zu entnehmen (42 f., 50 f.). Doch lassen die Reden schon deutlich erkennen, wie er von einem doppelten Interesse geleitet ist: der Religion soll ihre Selbständigkeit gewahrt, demgemäss muss ihre Verschiedenheit und Unabhängigkeit von Moral und Metaphysik möglichst stark betont werden: andererseits aber soll doch alles höhere Leben auf die Religion gegründet sein und nur durch sie zur Vollendung kommen. „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion", ist Ver-

1) Vgl. R. 19: er will den innersten Zusammenhang und den höchsten Grund der Religion darstellen, sie als ewig und im Wesen der Menschheit notwendig gegründet nachweisen; Mon. 109, wo er als Gegenstand seines wissenschaftlichen Nachdenkens bezeichnet „die innere Natur" der Menschheit, „alle Zwecke, die der Menschheit durch ihr Wesen aufgegeben sind, alle Verrichtungen des Geistes, in ihrer ewigen Einheit angeschaut". R. 22: man kann jede Aeusserung, jedes Werk des menschlichen Geistes auf doppelte Weise betrachten: 1. von seinem Mittelpunkt aus, nach seinem innersten Wesen: so ist es ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben; 2. von aussen: so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte.

messenheit (52). Sowohl die Ethik als die Philosophie müssen auf die Religion zurückgehen, die Ethik deshalb, weil die Idee der Individualität, auf der sie beruht, der Gedanke von dem singulären unendlichen Wert des einzelnen, aus der religiösen Anschauung stammt, die Philosophie deshalb, weil sich nur auf die Anschauung der Glaube an eine objektive Wirklichkeit und nur auf die Anschauung des Universums der höhere Realismus begründen lässt. Diese religiöse Fundamentierung seiner Lebens- und Weltanschauung nennt Schleiermacher seine Mystik, und er hat diesen mystischen Charakter seines Philosophierens in dieser Periode sehr stark betont. Ansätze zu schärferer Präzisierung seines Standpunkts finden sich in den Tageb. nur folgende. Das einemal erklärt er die Verbindung von Glauben und Wissen im Divinieren der Welt für die höchste Philosophie (Denkm. S. 131, Nr. 70). Ganz ähnlich sagt ein anderes Wort (S. 139, Nr. 152): „Das höhere Leben ist ununterbrochen fortgehende Beziehung des Endlichen aufs Unendliche. Dieses in Verbindung gesetzt mit dem Beziehen des Endlichen aufeinander ist das wahre Philosophieren. Diese letzteren Beziehungen um jener willen aufheben, das ist, was man im schlechten Sinne Mystik nennen kann". Wir sehen, wie ihn auch damals schon sein Mystizismus, so sehr er ihn betonte, dem Verständnis für den Wert, die Unerlässlichkeit empirischer Forschung nicht zu entfremden vermochte. So war er an diesem Punkt durch die ihm eigene wissenschaftliche Besonnenheit von Anfang an behütet, in die Einseitigkeiten und Irrtümer Fichtes und auch Schellings zu verfallen. Doch kann dies erst später an der Ethik und Dialektik vollständig erwiesen werden.

Zunächst also ist bis 1802 die Auseinandersetzung mit Fichte der bestimmende Faktor für die beginnende Systembildung. Zwei weitere Schriften Schleiermachers gewähren uns in diese Auseinandersetzung einen genaueren Einblick. Im Athenäum von 1800 erschien die Rezension Schleiermachers zu Fichtes Bestimmung des Menschen (Zur Philos. 1, 524 ff. Vgl. Dilthey 344—347, Haym 534 f.). Sie enthält folgende für die Entwicklung und den damaligen Standpunkt Schleiermachers wichtige Grundgedanken.

1. Fichtes Argumentation — zugleich eine Rekapitulation seiner eigenen philosophischen Entwicklung — verläuft in drei Stufen. Das natürliche Denken, wie es durch die Naturwissenschaften und die Psychologie bestimmt ist, führt notwendig zum Determinismus. Der Einzelne erscheint auf diesem Standpunkt mit seinem ganzen geistigen und sittlichen Leben nur als ein Modus in dem allgemeinen System der Naturnotwendigkeit. Dieses Sy-

stem der Naturnotwendigkeit wird nun aufgelöst durch die Entwicklung des kritischen Standpunkts, und auf diesen endlich das System des ethischen Idealismus begründet. Das leitende Interesse des Ganzen ist die Ueberwindung des Determinismus, die Gewinnung der sittlichen Freiheit. Aber tatsächlich, wendet Schleiermacher ein, wird dieses Ziel gerade nicht erreicht, und ironisch fügt er hinzu, das sei eben „ein besonderes Verdienst dieser Philosophie, dass sie weiter trägt als sie selbst weiss oder sagt", und dass sie auf eine Höhe führt, auf die sie selbst „am wenigsten will". Denn warum erschrak denn das Ich so sehr vor jenem Lehrgebäude des Determinismus? Weil es schlechterdings „nichts an einem andern und für ein anderes", kein blosser Modus in dem System der Naturnotwendigkeit, sondern „nur etwas an sich und für sich selbst sein wollte". „Dann weil es Zurechnung wollte, Verdienst und Schuld an seinem Werden und seinem einzelnen Handeln in der Welt." Aber eben dieses wird ihm auch bei Fichte nicht beschieden. Zwar ist nun das Unendliche, das Ansich als Natur zerstört und als das ursprünglich Geistige erkannt. Aber die Freiheit, die es wollte, hat das Ich dadurch so wenig wie vorher. Es ist auch hier nur ein Modus der intelligiblen Welt: wie bei Spinoza der unendlichen Natur, so hier des unendlichen Willens. Auch hier muss sich das Ich sagen, „dass es überall nicht gibt Verdienst und Schuld im einzelnen, sondern nur daran, dass man ist was man ist" [1]), und „es weiss, dass es auch mit dieser Anwendung dieses Begriffs in das absolut Unbegreifliche hineinfällt, und es beruhigt sich dabei". So müsste also auch Fichte konsequenterweise zu der Aufhebung des falschen Scheins der Freiheit schreiten. Die sittliche Entwicklung des einzelnen Ich kann nur gedacht werden als die notwendige Entfaltung dessen, was es ist und als diese bestimmte Modifikation des Unendlichen notwendig sein muss. Das Ich darf keinen Unterschied machen wollen „zwischen dem was es selbst und dem was es am Unendlichen ist". Darum — dürfen wir ergänzen — darf das Ich sich nicht der Natur und ihrer Notwendigkeit entgegensetzen, sondern seine Freiheit ist nichts anderes als das Naturgesetz seines eigenen Wesens. „In dieser Denkart allein können wir mit uns und dem Ganzen einig sein und unser wahres Sein und Wesen ergreifen" (Schleiermacher 1, 533 f.).

1) Dieselbe Verlegenheit bei Kant: „Daher kann man (angesichts einer verwerflichen Handlung) nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben" (Kr. d. r. V. II. A. S. 584; Rosenk. 2,436).

2. Ein zweiter Einwand Schleiermachers richtet sich gegen die imperativische Fassung des Sittlichen. Fichte begründet die Bestimmung des Menschen auf einen dem Ich äusserlichen göttlichen Willen. „Das Unendliche wird unvermutet als ein Wille vorgestellt." Aber, sagt Schleiermacher, „wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt, oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: was bin ich?" Die Grundfrage der Ethik müsste vielmehr sein die Frage nach der Natur des Menschen und die Frage nach dem höchsten Gut als der Gesamtheit dessen, was der Mensch vermöge seiner sittlichen Natur in der Welt bewirkt (528 f.). Die spätere Ethik Schleiermachers ist die einfache Erfüllung dieser Forderung.

3. Die volle Differenz zwischen Schleiermacher und Fichte tritt aber erst heraus, indem nun Schleiermacher weiter den ganzen kunstvollen dialektischen Zusammenhang von Fichtes Gedanken auflöst. Zugegeben, dass von der Frage nach der Bestimmung des Menschen ausgegangen werde, warum geht dann Fichte aus von der äusseren Natur und der Notwendigkeit ihres Geschehens? Doch wohl nur, um von hier aus die Notwendigkeit des Idealismus zu erweisen. Aber auch der Idealismus erweist sich als unzulänglich jene Frage zu beantworten, und so erfolgt die Lösung schliesslich doch durch die unmittelbare Berufung auf die Stimme des Gewissens. „Wozu also vorher jenes beides?" Der theoretische Idealismus soll nach Fichte selbst nur dazu dienen, dem philosophischen Laien den Glauben an seine Freiheit zu erhalten, welche durch die gewöhnliche realistische Weltansicht bedroht ist. Nun erklärt er aber jenen Idealismus selbst nur für eine „leere Spekulation", die vor dem wahren und abschliessenden Standpunkt, dem des ethischen Idealismus, „verschwindet gleich wie der Nebel, sobald die erwärmende Sonne scheint" (Fichte S. W. 2, 260 f.). Somit behielte also wieder der Realismus recht? Offenbar, erklärt Schleiermacher, tut Fichte hier seiner theoretischen Philosophie aus Rücksicht auf uns Unphilosophen oder Naturphilosophen selber unrecht. Aber, fährt er fort, „sollte man nicht vom Moralismus aus, sobald man nur über ihn denken will, auch notwendig auf den Idealismus kommen müssen?" Also der Idealismus muss bleiben. Aber er muss anders begründet werden, nicht auf eine solche künstliche Dialektik der verschiedenen Standpunkte, wie bei Fichte, sodass der nächste den vorhergehenden, auf den er begründet ist, wieder aufhebt, sondern auf die einfachen unentstellten Tatsachen des moralischen Bewusstseins unmittelbar. Das ist seine Auffassung von dem wahren „Zusammenhang"

der Philosophie, den er allerdings nur zu „ahnen" gesteht, und den er an die Stelle von Fichtes Konstruktionen gesetzt haben will (529 f.). Auch andere gleichzeitige Aeusserungen lassen erkennen, wie es eben diese Trennung von Philosophie und Leben, „dieses halsbrechende Voltigieren von einem auf den andern Standpunkt" war, was ihn damals am meisten an Fichte abstiess. Er selber verlangt einen Idealismus, der nicht wie der Fichtesche die gewöhnliche Ansicht neben sich dulde, sondern diese vollständig in die idealistische aufhebe. Das gänzliche Ableugnen des gemeinen Standpunkts, erklärt er, sei allein der wahre Erweis der sittlichen Vornehmheit (Br. 4, 53. 82). Die R. und M. zeigen, wie dieser Idealismus gemeint war, der die natürliche Anschauung nicht auf den Kopf stellt, wie Fichte tut, aber ihr überall einen neuen, den höchsten Inhalt gibt, weil er alles einzelne Endliche als Ausdruck und Darstellung des Unendlichen, Göttlichen betrachten lehrt.

Trotz der scharf empfundenen inhaltlichen Differenzen, die ihn von Fichte scheiden, übernimmt aber Schleiermacher doch von Fichte einen für seine Ethik grundlegenden methodischen Gedanken: die Begründung der Ethik auf eine Wissenschaftslehre. Dieser Gedanke wird in der Kritik der Sittenlehre an die Spitze gestellt. Der Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Ursprung der ethischen Ideen, d. h. der verschiedenen Begriffe des Sittlichen, die den verschiedenen Systemen zugrunde liegen. Diese Begriffe können entstanden sein entweder durch Ableitung aus den einzelnen sittlichen Forderungen, um für diese einen zusammenfassenden einheitlichen Ausdruck zu finden; oder sie sind bedingt durch das besondere Bedürfnis oder Interesse, aus dem das einzelne ethische System hervorgegangen ist. Auf wissenschaftlich gültige Weise ist der Begriff des Sittlichen allein dadurch zu gewinnen, dass er abgeleitet wird aus obersten letzten Prinzipien überhaupt, die selbst nicht weiter begründbar die Gründe für alles andere Wissen enthalten. Darin liegt also die Forderung einer Fundamentalwissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhang alles Wissens und aller Wissenschaften überhaupt; also einer „Wissenschaftslehre", wie sie Fichte erstmals aufzustellen versucht hat. Die Idee dieser Fundamentalwissenschaft und das Verhältnis der Ethik zu ihr wird dann von Schleiermacher noch folgendermassen genauer bestimmt. Die Wissenschaftslehre müsste die höchste Erkenntnis und die Wurzel aller übrigen Erkenntnisse sein. Es müssten sich in ihr die verschiedenen Orte aufzeigen lassen, „wo jeder besonderen philosophischen Wissenschaft Keim ihr eingewachsen ist". Das System der Sittenlehre hat sich dann lediglich anzuschliessen an diesen bestimmten Ort der Wissen-

schaftslehre und kann sich darauf berufen, „dass dort die Idee der Ethik als ein notwendiger Gedanke gefunden worden", dessen methodische und systematische Entwicklung nun die besondere Wissenschaft bilden soll (Kr. 19—21. 28 f.). Aber mehr als diese allgemeine Idee der Wissenschaftslehre vermag Schleiermacher an Fichte nicht zu loben; die Erfindung ihres Namens, sagt er, sei vielleicht ein grösseres Verdienst als das Fichtesche System selbst; und die eingehende Kritik, welcher das System in Beziehung auf die Ableitung der Ethik aus den obersten Prinzipien unterworfen wird, endigt mit dem rein negativen Ergebnis, dass, den Wert dieser Ethik selbst ganz dahingestellt, jedenfalls „ihre Verknüpfung mit dem ersten Ring der menschlichen Erkenntnis für unhaltbar und wie nicht vorhanden anzusehen" ist (29—41). Da diese Kritik sich nur auf das Formale, die äussere Konsequenz und Geschlossenheit in Fichtes Konstruktionen richtet und für die Erkenntnis von Schleiermachers eigener Anschauung nichts ergibt, so ist hier nicht näher darauf einzugehen. Die Entwicklung seiner eigenen positiven Anschauung über die Fundamentalwissenschaft, zugleich die ersten Ansätze zum Entwurf und zur Gliederung eines Systems der Wissenschaften knüpfen nicht mehr an Fichte, sondern an die Auseinandersetzung mit Schelling an.

Ueberblicken wir von hier aus das ganze Verhältnis Schleiermachers zu Fichte, so ist die Entwicklung Schleiermachers von seinem Eintritt in Berlin bis zum Abschluss der Kr. d. SL. 1803 im ganzen bedingt durch die positiven und negativen Anregungen Fichtes. Was er Fichte verdankt, ist vor allem der Grundgedanke, dass die Sittlichkeit nicht in einzelnen tugendhaften Handlungen besteht, sondern ein schöpferisches Vermögen ist, eine nicht ruhende und rastende Tätigkeit des Ich, seine Selbstbehauptung und Selbstentfaltung in seinem vernünftigen Wesen. Dies war, was die Mon. als das „Finden der Menschheit" bezeichnen. Die Gegenwirkung Schleiermachers gegen Fichte besteht vor allem in den beiden Gedanken der Individualität und der bildenden Ethik. Von positiven Einwirkungen, die wir übrigens hier noch nicht in ihrem ganzen Umfang überschauen, da einige weitere Fichtesche Gedanken bei Schleiermacher erst in der Dialektik hervortreten, ist die letzte die Idee einer Wissenschaftslehre. Der Höhepunkt von Fichtes positiver Einwirkung auf Schleiermacher fällt in die letzten Jahre des alten Jahrhunderts in den Anfang seines Bekanntwerdens mit Fichte; schon die R. u. Mon. stehen jenseits des Höhepunkts. Die Rezension der Bestimmung sodann begründet die fundamentale Differenz des beiderseitigen Standpunkts, und von da an wächst zusehends Schleiermachers Abneigung gegen Fichte

und die weitere Entwicklung seiner Philosophie. Man vergleiche den bei aller Ironie doch immer noch respektvollen Ton der Rezension über die Bestimmung mit der Sprache, die in der Kritik d. SL. gegen Fichte angeschlagen wird; schon damals haben manche einen Skandal befürchtet (Br. 1, 383). Die Feindschaft wuchs, seit Schleiermacher sich der Naturphilosophie genähert, welche von Fichte mit tötlichem Hass verfolgt wurde. In der Rezension der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1807) ist ihm Fichte mit seiner anmassenden Einseitigkeit und seiner willkürlichen, taschenspielerischen Geschichtskonstruktion, die nichts mit nichts auf nichts malt, offenkundig ein Gegenstand der Verachtung und des Ekels geworden (Br. 4, 133).

Zweiter Teil.

Schleiermachers Verhältnis zu Schelling bis 1804.

Fichte wird abgelöst von Schelling, dessen Einfluss in der bisher besprochenen Epoche nur an ganz wenigen Stellen der R. üb. d. Religion begegnet. Von nun an ist die Auseinandersetzung mit Schelling der treibende Faktor in der Entwicklung von Schleiermachers System. Und zwar ist das der Fall nicht erst seit 1804, wie die herrschende Auffassung meint, nämlich seit der Schleiermacherschen Besprechung von Schellings „Methode des akademischen Studiums", der Uebersiedelung nach Halle und der beginnenden Freundschaft mit Steffens, sondern schon seit 1802. Auch Fuchs (Werden dreier Denker S. X. Wandlungen in Schleiermachers Denken, Theol. Stud. u. Krit. 1903, S. 86 f.) und Beth (Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre, Diss. Berlin 1898) setzen den Beginn der Einwirkung Schellings auf Schleiermacher erst in das Jahr 1804. Der Grund davon ist natürlich die Krit. d. SL., die noch ganz in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte lebt und erst 1803 erschien. Aber nach der grossen Hauptmasse ihrer Gedanken ist die Krit. d. SL. nur die späte Niederschrift von Ergebnissen, die Schleiermacher schon seit Jahren besass und die nun erst in umfassendem geschichtlichem Ueberblick kritisch begründet wurden. Schon während der Ausarbeitung der Kritik hatte er sich einem neuen weiterführenden Ziel zugewendet. Schon damals war sein Interesse nicht mehr auf den Umkreis der rein ethischen Probleme beschränkt, der lebendige Mittelpunkt seines Denkens nicht mehr wie in der Krit. d. SL. die Frage nach der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft, sondern vielmehr die Frage nach der Begründung der Ethik auf eine Fundamentalwissenschaft und die Frage nach einer auf diese Fundamentalwissenschaft zu begrün-

denden Gliederung der Wissenschaften überhaupt. Den Beweis dafür liefern zahlreiche Aeusserungen der Briefe und der Tagebücher, die bis jetzt auf ihre Bedeutung noch nicht untersucht worden sind, und die gleichfalls meist übersehenen, aber wichtigen Andeutungen der Krit. d. SL. Sie zeigen zugleich, dass der Weg, auf welchem Schleiermacher die Antwort auf jene Fragen findet, die Auseinandersetzung mit Schelling ist, der wir uns nun zuwenden. Ihr Verlauf ist bisher noch nicht dargestellt. Die einzige Arbeit, in der sich Ansätze dazu finden, ist die angeführte Diss. von Beth, die aber fast in allen Hauptpunkten zu falschen Ergebnissen kommt, wie sich im folgenden zeigen wird.

I. Die äusseren Beziehungen von Schleiermacher und Schelling.

Ehe wir in die wissenschaftliche Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling eintreten, suchen wir ihr Verhältnis nach seinen äusseren Beziehungen zu überblicken.

Seit 1794 begann Schelling mit einer Raschheit und Produktivität ohne gleichen seine Philosophie in ihren verschiedenen Etappen zu entwickeln. Seit dem Jahr 1801 hatte er einen Ruhepunkt in seiner Entwicklung erreicht, der zugleich die Höhe seiner an schnellen und überraschenden Wendungen so reichen Bahn bezeichnet, mit den Schriften des Identitätssystems: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Bruno, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Nur bis hierher, bis zu der Methodologie, reicht seine positive befruchtende Einwirkung auf Schleiermacher. Schon mit seiner nächsten Schrift, „Philosophie und Religion" 1804, noch entschiedener in den Untersuchungen über die Freiheit 1809, schlug er Wege ein, die ihn von seinem früheren Standpunkt, auch demjenigen Schleiermachers (vgl. Dialektik 1811, Beil. A, S. 334 Fussn.) weit abführten. Unsere Nachrichten bestätigen, was wir auch sonst vermuten müssten, dass Schleiermacher von den Schriften Schellings frühe Notiz genommen hat. Wie die Reden üb. d. Religion die Bekanntschaft mit Schellings „Ideen" (1797) und der „Weltseele" (1798) verraten, so zeigt auch das Tagebuch seit Ende 1798 Schleiermachers Beschäftigung mit Problemen der Naturphilosophie (Denkm. S. 99 ff. Nr. 80. 93 f. 111). Aber schon auf die „Deduktion des Naturrechts", die 1796 erschien, wird in der Kr. d. SL. (137) hingewiesen. In dem Briefwechsel reissen seit 1798 die Mitteilungen und Bemerkungen über Schelling nicht ab. Eine Rezension über die Weltseele, um die ihn Fr. Schlegel ersucht, lehnt Schleiermacher ab, wohl weil er dazu seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse doch nicht für ausreichend hielt

(Br. 3, 151. 154), dagegen plant er im Oktober 1800 eine solche von Schellings System des transzendenten Idealismus, zu dem er sich gleich damals in lebhaftem Gegensatz findet (3, 233. 237). Auch gegen den neuen Standpunkt Schellings in den Schriften des Identitätssystems — den Bruno las er in Stolpe 1802 (Br. 1, 301) — verhielt er sich zunächst durchaus kritisch (1, 282), wenn auch vielleicht nicht so schroff ablehnend wie Fr. Schlegel (3, 315). Aus den Br. und Tageb. werden seine kritischen Bedenken nachher genauer dargelegt werden; öffentlich ausgesprochen hat er sie erst im Schlusswort der Krit. d. SL. (487), wo er auf Schelling „ziemlich bedenklich hindeutet", wie auch Schelling, doch um vieles anerkennender, auf Schleiermacher in der Methodologie. Aber zu einem vollkommenen Verständnis von Schellings System, und damit zu einer klaren sicheren Erkenntnis seines eigenen Verhältnisses zu Schelling, seiner weitgehenden Uebereinstimmung mit ihm trotz aller deutlich empfundenen Differenz, gelangte Schleiermacher erst durch das Studium von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Den 14. Dez. 1803 schreibt er an Brinckmann, er habe sie gelesen, wiewohl erst flüchtig, werde sie sogar rezensieren, und wolle wirklich nächster Tage dieses schwere Stück Arbeit unternehmen (4, 90). In einem Brief an Reimer, noch am 1. Febr. 1804, als er nach Würzburg ernannt ist, graut ihm vor „Schelling mit seiner liebeleeren Weisheit (denn anders hat sie ihm noch nie erscheinen wollen) und seinem ganzen Schreckenssystem" (3, 379). Dagegen erscheint schon am 21. April seine Rezension über Schellings Methodologie. Diese unterscheidet sich durch ihren freundlichen fast durchweg zustimmenden Ton nicht nur von der Aeusserung an Reimer, sondern von allem, was Schleiermacher früher über Schelling geschrieben, in auffallender Weise. Der Grund davon ist, wie sich zeigen wird, dass Schleiermacher in der Methodologie, in den allgemeinen Prinzipien Schellings und dem aus ihnen entworfenen System der Wissenschaften, die lange gesuchte wissenschaftliche Grundlage für seine eigene Ethik gefunden hat. Jenes harte Urteil an Reimer aber, so kurz vor der Rezension ausgesprochen, ist wohl dadurch zu erklären, dass Schleiermacher damals zu der geplanten gründlicheren Lektüre von Schellings Vorlesungen noch nicht gekommen, eine Annahme, die bei Schleiermachers sonst bezeugter Bedenklichkeit gegenüber solcher Rezensionsarbeit (1, 278 f.) keine Schwierigkeit hat. Aber auch, wenn er damals seine Uebereinstimmung mit Schelling, wie sie in der Rezension zutage tritt, schon erkannt hatte, ist die ablehnende Aeusserung an Reimer wohl begreiflich: dass bei aller Uebereinstimmung in einzelnen Ergebnissen trotz-

dem in den letzten Gründen ihres Philosophierens, in ihrer ganzen Denkart, deren Wurzeln sich in die Tiefen der Persönlichkeit verlieren, zwischen ihm, mit seiner Mystik und seinem Individualismus, und Schelling, mit seinem Intellektualismus und seiner absoluten Philosophie, ein unüberwindlicher Gegensatz bestehe, hat Schleiermacher niemals vergessen. Und so ist es doch wohl auch dort zum Teil das Bewusstsein des Gegensatzes der Persönlichkeiten, das sich in der Verurteilung von Schellings Philosophie äussert.

Dieser Gegensatz der Denkart und Persönlichkeit von beiden war schon gleich beim Erscheinen der R. üb. d. Rel. deutlich hervorgetreten. Schelling hatte sie sofort ernstlich zu lesen begonnen, fand sie aber schwer lesbar und verständlich und scheint nicht eben weit darin gekommen zu sein (Br. 3, 125 f.). Der Eindruck, den sie auf ihn machten, ist charakteristischerweise ganz ähnlich wie der auf Goethe. Dieser konnte, berichtet Fr. Schlegel an Schleiermacher, nach dem ersten begierigen Lesen von zwei oder drei Reden gegen W. Schlegel „die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung" nicht genug rühmen. „Je nachlässiger indessen der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung" (3, 125). Gesund und fröhlich genug äusserte sich auch die Abneigung Schellings. Als mit Schleiermachers R. durch Fr. Schlegel und Hardenberg in dem romantischen Kreis das Christentum auf die Tagesordnung kam (vgl. Haym, Rom. Sch. 460 ff.), und Hardenberg unter dem unmittelbaren Eindruck der R. seinen Aufsatz „Ueber die Christenheit" schrieb (1799), da wurde Schelling die religiöse Begeisterung um ihn her zu viel. Er entwarf sein „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens", ein philosophisches Lehrgedicht in Knittelversen, worin er in ausdrücklichem Gegensatz zu Schleiermachers R. und Novalis' Aufsatz seinen eigenen Standpunkt in genialer Keckheit ausspricht. Nur aus dem ganzen Gedicht selbst lässt sich ein Eindruck gewinnen von dem tiefen Gegensatz, der diese grosse Natur von der so völlig andersartigen Schleiermachers scheidet. Nichts ist hier von der Feinheit und Vielseitigkeit, Innerlichkeit und Geistigkeit Schleiermachers; aber ein sprudelndes Kraftgefühl, eine mächtige sinnliche und intellektuelle Organisation, ganz auf die Erfassung der äusseren Welt gerichtet, ein ungeheures Verlangen, den Reichtum und die Schönheit der Welt und des Lebens in Erkenntnis und Genuss zu umfassen. Die Differenz der Weltanschauung zwischen dem Schellingschen Gedicht und Schleiermachers Reden betrifft besonders zwei Punkte. Erstens, Schleiermacher findet das Universum nicht so sehr in der

Natur, als in der intellektuellen Welt, in der Anschauung der menschlichen Individualitäten, der Geschichte, vor allem der Geschichte der Religion. Für Schelling dagegen ist die Natur das Universum, die Natur der Anfang und das Ende seines Glaubens.

„Drum hab ich aller Religion entsagt,
Keine mir jetzt mehr behagt,
Geh weder zur Kirche noch Predigt,
Bin alles Glaubens rein erledigt,
Ausser an die, die mich regiert,
Mich zu Sinn und Dichtung führt,
Das Herz mir täglich rührt
Mit ew'ger Handlung,
Beständ'ger Verwandlung,
Ohne Ruh noch Säumnis."

Zweitens, nach Schleiermacher ist das Unendliche streng genommen in keiner einzelnen Anschauung gegenwärtig, ganz gegenwärtig auch nicht im Universum, so wie es uns in unserer menschlichen Anschauung gegeben ist; sondern nur durch die Ahnung, durch die wir unser Bild des Universums erweitern, mögen wir versuchen, dem Unendlichen näher zu kommen. Dagegen ist nach Schelling wie nach Goethe die Natur in adäquater Weise erkennbar und ihre Geheimnisse von innen und aussen der wissenschaftlichen Anschauung aufgeschlossen. Die Natur, sagt Schelling, ist

„Ein offen Geheimnis,
Ein unsterblich Gedicht,
Das zu allen Sinnen spricht,
Sodass ich kann nichts mehr glauben noch denken,
Was sie mir nicht in die Brust tut senken,
Noch als gewiss und recht bewahren,
Was sie mir nicht tut offenbaren,
In deren tief gegrabnen Zügen
Muss, was wahr ist, verborgen liegen . . . . .
Durch Form und Bild sie zu uns spricht
Und verhehlet selbst das Innere nicht,
Dass wir aus den bleibenden Chiffern
Mögen auch das Geheime entziffern,
Und hinwiederum nichts mögen begreifen,
Was sie uns nicht gibt mit Händen zu greifen."

Und zum Schluss die Absage an die Prediger der Religion mit ihrer Uebersinnigkeit und Ueberirdigkeit:

„Deswegen mir nichts ist so sehr verhasst,
Als so ein fremder fürnehmer Gast,

Der auf der Welt herumstolziert
Und schlechte Red' im Munde führt
Von der Natur und ihrem Wesen;
Dünkt sich besonders auserlesen.
Ist eine eigene Menschenrasse."

(Aus Schellings Leben. In Briefen 1, 282 ff.).

So dachte Schelling über Schleiermacher Ende 1799. Er änderte sein Urteil fast ebenso rasch, wie wir es von Schleiermacher Schelling gegenüber sahen. Als er im Jahr 1801 sein Identitätssystem entwickelt hatte, gewahrte er zu seinem eigenen lebhaften Erstaunen die grosse Verwandtschaft mit Schleiermachers Standpunkt. Im Juli 1801 schreibt er an W. Schlegel, der damals in Berlin war, dass er ein sehr eifriger Leser und Verehrer der R. üb. d. Rel. geworden sei. „Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen musste, zurückzulassen. Das Werk scheint mir bloss aus sich selbst entsprungen und ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums" (Aus Schellings Lb. 1, 345). Auch Hegel gewann sich damals, 1801, ein freundliches Urteil über Schleiermacher ab. In seiner Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems begrüsst er an den R. das Drängen eines besseren Geistes, das Lautwerden des Bedürfnisses nach einer Philosophie, welche die Natur für die ihr von Kant und Fichte angetanen Misshandlungen versöhnen und mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringen werde (Hegel, Werke 1, 165). Schelling aber und Karoline Schlegel bemühten sich damals fast stürmisch um Schleiermachers Freundschaft. Sie luden ihn im Sommer 1801 durch W. Schlegel wiederholt aufs dringendste zu sich nach Jena ein. Auch zur Mitarbeit an dem Kritischen Journal liess ihn Schelling auffordern (Waitz, Karoline 2, 59. 108. 111. 127. 183). Er ist sich damals der Differenzen ihrer Anschauung entweder nicht bewusst gewesen oder er hat sie absichtlich übersehen. Schleiermacher dagegen erkannte eben damals immer deutlicher, was ihn nicht bloss auf philosophischem, sondern noch mehr auf persönlichem Gebiet von Schelling trennte. Das Schroffe und Gewalttätige in Schellings Wesen, besonders sein Ton im Kritischen Journal, den er grob und scurril fand (Denkm. S. 131), stiess ihn ab. Die Art, wie Schelling sich dem Projekt einer von Schleiermacher und W. Schlegel als Ersatz für das Athenäum geplanten Zeitschrift versagt hatte, war ihm nicht

ehrlich erschienen, und das Verhältnis Schellings zu Karoline, wie es sich neuerdings gestaltet hatte, war ihm ein „furchtbarer Gegenstand“ (Br. 4, 96 f.). Bald genug traten auch die wissenschaftlichen Differenzen wieder hervor. Im Kritischen Journal der Philosophie von 1802 erschien der Aufsatz von Hegel „Ueber Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität“, die Kriegserklärung an Jacobi und Fichte: hier wird Schleiermacher als die höhere Potenz Jacobis dargestellt und der philosophische Standpunkt der R. wegen ihrer Subjektivität und ihres Individualismus als der des idiotischen Bewusstseins bezeichnet (Krit. Journ. 2, 134 ff.). Viel schonender in der Form, aber sachlich mit denselben Gründen wies auch Schelling in der Methodologie 1803 den Standpunkt Schleiermachers ab. Von der andern Seite bekannte in der Krit. d. SL. Schleiermacher das Misstrauen, das er seinerseits in Schellings Philosophie setzte. Er war gespannt, was aus diesem stillen Krieg würde, in dem er so mit Schelling begriffen war. Aber als Schleiermacher die Auseinandersetzung mit Schelling nun wirklich unternahm, war er selbst von dem Ergebnis überrascht: die Rezension der Methodologie bedeutet statt des Kriegs seinen Frieden mit Schellings System. Bis zu diesem Punkt zunächst haben wir nun der Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling zu folgen.

II. Die philosophische Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling bis 1804.

Schon Kant spricht in der Kritik der praktischen Vernunft einmal die Erwartung aus, die Philosophie werde es vielleicht dereinst bis zu der Einsicht in die Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens, des theoretischen sowohl als praktischen, bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten können; dies sei ein unvermeidliches Bedürfnis der menschlichen Vernunft, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit finde. Ebenso bezeichnet er in der Kritik der Urteilskraft ein solches einheitliches System sämtlicher reiner Vernunftprinzipien als eine mögliche und höchst wichtige Aufgabe (Rosenk. 8, 220. 4, 5). Diese Aufgabe, die Kant selbst nicht gelöst, die Einheit der Vernunft nach ihren verschiedenen Funktionen und damit eine systematische Einheit aller Erkenntnis zu erreichen, beherrscht seit Anfang der 90er Jahre die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie. Schon um 1790 versuchte Reinhold in seiner Fundamental- oder Elementarphilosophie die ursprüngliche und zentrale Funktion der Vernunft, aus der alle andern entspringen, in der Vorstellungstätigkeit nachzuweisen. Auch Fichte geht von dem-

selben methodischen Grundsatz aus: Ableitung aller philosophischen Erkenntnisse aus einem Prinzip; unser ganzer Bewusstseinsinhalt muss als ein System von notwendigen Handlungen der Intelligenz deduziert werden können; und er bestimmt nun „den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens" als jene schlechthin ursprüngliche voraussetzungslose Tathandlung, welche allem Bewusstsein zu Grunde liegt und es allein möglich macht: Das Ich denkt sich selbst. Aus diesem Prinzip hat nun Fichte den ganzen Inhalt des Bewusstseins und damit die einheitliche Gliederung des Wissens abzuleiten. Indem das Ich, um sich selbst zu bestimmen, ein Nicht-Ich sich gegenübersetzen muss, gewinnt Fichte aus dem zweifachen Verhältnis von Kausalität, das zwischen dem Ich und Nicht-Ich, zwischen Subjekt und Objekt möglich ist, die Zweiteilung in theoretische und praktische Philosophie. Das Prinzip der praktischen Philosophie, aus welchem Fichte seine Ethik und sein Naturrecht entwirft, ist der Gegensatz zwischen dem sinnlichen und reinen Trieb. Aus diesem Fichteschen Prinzip hat auch Schleiermacher 1798 eine Gliederung der Geisteswissenschaften zu gewinnen gesucht: „Die Moral geht aufs Handeln, das Naturrecht aufs Sein, die Politik aufs Werden. Die Moral beruht auf der Deduktion der Tierheit neben der Menschheit in uns, das Naturrecht auf der Deduktion der Menschheit ausser uns, und die Politik auf der Deduktion der Menschheit und Tierheit nach uns" (Denkm. 96).

Wo bleibt aber die Naturwissenschaft? Spätestens seit 1802, wahrscheinlich aber schon früher, zur Zeit der Reden (s. u.), hat Schleiermacher die grosse Schranke in Fichtes Anschauung erkannt, die ihm von da an unter allen Gesichtspunkten, die ihn von Fichte trennten, das Wichtigste war: dass nämlich Fichte aus seinen Prinzipien keine Naturwissenschaft begründen konnte. Gerade aber dieses war der Punkt, an welchem Schelling mit seinen ersten selbständigen philosophischen Arbeiten einsetzte. Hören wir, wie Schelling selbst seinen Eintritt in die philosophische Bewegung bestimmt. Wenn Fichte, sagt er, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseins der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch zu entgehen suchte, dass er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so hatte er um so mehr die Aufgabe, „ausführlich zu zeigen, wie mit dem blossen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Aussenwelt mit allen ihren sowohl notwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sei . . . Allein es ist, als ob Fichte in der Aussenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte, die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine blosse Schranke bezeichnenden Be-

griff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, . . so zusammengeschwunden, dass er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nötig hält" (10, 90 f.)[1]). Die Reihe von Denkakten, durch die wir zu unserm Bild von der Aussenwelt kommen, wurzelt in der Empfindung. Die Empfindung aber entspringt nach Fichte aus einer vollkommen freien, schlechthin grundlosen Handlungsweise des unbewussten überindividuellen Ichs. Da nun aber die Welt der Empfindungen die Voraussetzung des Bewusstseins ist und die ganze theoretische Reihe des Bewusstseins erst möglich macht, so kann sie selbst nicht theoretisch abgeleitet werden; also ist die Natur schlechthin unerklärbar. Dies ist es nun eben, was Schelling nicht zugibt; und in seiner Naturphilosophie, durch die er die Philosophie Fichtes aus ihren eigenen Prinzipien ergänzt, unternimmt er es, die Entstehung der Aussenwelt in ihrem ganzen Umfang aus der Tätigkeit des Ich wirklich zu erklären. Die Empfindungen entspringen nicht aus einer freien grundlosen Tätigkeit des Ich, sondern sie entstehen notwendig aus der Natur des Ich, aber jenseits des Bewusstseins, also durch eine unbewusste, vor dem Bewusstsein liegende Tätigkeit. Diese Tätigkeit aber ist keine andere, als die, durch welche das Ich zu sich selbst kommt, aus der Unbewusstheit zum Bewusstsein, und darum hört natürlicherweise diese Tätigkeit mit dem erlangten Bewusstsein auf, und bloss ihr Resultat bleibt stehen. Dieses Resultat ist eben die Aussenwelt, die Natur. Das Ich „findet in seinem Bewusstsein nur noch gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht den Weg selbst", durch den es aus der Unbewusstheit zum Bewusstsein gekommen. So ergibt sich für die Philosophie die Aufgabe, das Ich jenen ganzen Weg, den es erstmals unbewusst gegangen, selbst noch einmal mit Bewusstsein zurücklegen zu lassen. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Konstruktion der Aussenwelt, der Natur, also Naturphilosophie (10, 92 ff.). In den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796—97 begann Schelling mit diesen Gedanken hervorzutreten. Schon hier ist der Grundgedanke seiner Naturphilosophie zuerst ausgesprochen: „Die äussere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden" (1, 383).

Mit der Bemühung um die Naturphilosophie verbindet sich aber bei Schelling von Anfang an die Richtung auf eine systematische Gliederung der Wissenschaften. Wenn wir die verschiedenen Entwürfe Schellings im folgenden der Reihe nach vollständig

1) Die Nachweise aus Schelling nach der Gesamtausgabe, 1. Abt. Bd. 1—10.

vorlegen, so geschieht es deshalb, weil nur so Schleiermachers Verhältnis zu ihm an diesem wichtigen Punkt nach allen Beziehungen überblickt werden kann.

In der Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ 1795 und in den Abhandlungen über den Idealismus der Wissenschaftslehre unterscheidet sich Schelling noch kaum vom Standpunkt Fichtes. Wie Fichte teilt er in theoretische und praktische Philosophie (1, 215). Die theoretische hat die Aufgabe, den Widerspruch zwischen Mechanismus und Teleologie, die praktische die Aufgabe, den Widerspruch zwischen Freiheitsgesetz und Naturgesetz auf ein höheres Prinzip zurückzuführen und in ihm aufzulösen. Dieses Prinzip ist beidemal dasselbe, das unendliche oder absolute Ich, in welchem beide Gegensätze sich aufheben (241 f.). Soweit schon die erste Schrift. Schärfere Bestimmungen gibt die zweite. Es gilt in der Philosophie nicht zu einem blossen philosophischen Gebäude, wie es Kant errichtete, sondern zu einem System zu gelangen. „System heisst nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seines Zusammenhangs ausser sich voraussetzt“. In diesem System müssen sich theoretische und praktische Philosophie zur Einheit zusammenschliessen. Beide bedingen sich gegenseitig; Wissen setzt Handeln und Handeln setzt Wissen voraus. Also ist eine einseitige Auflösung der beiden Fragen, wie theoretische und praktische Philosophie möglich sei, nicht zu finden, es muss für sie eine gemeinschaftliche Auflösung geben. Diese kann eben deswegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beide schliessen einander wechselseitig aus, sofern dort die Vorstellungen sich nach den Objekten, hier die Objekte sich nach dem Denken richten sollen; die Auflösung kann also nur in einem höheren Prinzip liegen, welches beide unter sich befasst, also einen absoluten Zustand des menschlichen Geistes bezeichnet, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muss. Dieses Prinzip ist die transzendentale, die ursprüngliche Tathandlung Fichtes. Diese ist die gemeinsame Wurzel, die „ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen“. Demnach ist das Prinzip der ganzen Philosophie „nichts anderes als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus gesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Konstruieren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist“ (399 f. 413 f.).

Nur in dem wiederholten Hinweis auf die naturphilosophische Aufgabe kündigt sich in dieser Schrift der Fortschritt über Fichte hinaus an. Das Bekenntnis besonders: der Mensch sei zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren, zeigt die ganze Verwandtschaft des damaligen Standpunkts mit Fichte und zugleich den Gegensatz dieses jugendlichen zu dem späteren Schelling, „dem Wissen über alles gilt“ (4, 78).

Dagegen tritt schon in dem nächsten Entwurf deutlich sein Unterschied von Fichte zutage, sein viel stärkerer architektonischer und systematischer Sinn, die grossartige Universalität seiner wissenschaftlichen Richtung, beides Momente, die auch für Schleiermachers intellektuellen Charakter bezeichnend sind. In den I d e e n z u e i n e r P h i l o s o p h i e d e r N a t u r 1797 entrollt er folgendes System der Wissenschaften: Theoretische und praktische Philosophie teilen sich je in reine und angewandte. Die gesamte angewandte Philosophie zerfällt in spekulative und empirische, deren jede zwei Zweige hat, einen theoretischen und einen praktischen. Die spekulative ist erstens, theoretisch: Philosophie der Natur, zweitens, praktisch: Philosophie des Menschen; diese beiden spekulativen Wissenschaften bilden die Grundlage für die beiden empirischen, und diese sind erstens, theoretisch: die Physik, und zweitens, praktisch: die Geschichte. Diese angewandte Philosophie gründet sich ihrerseits wieder auf die reine theoretische und die reine praktische Philosophie, welche aber beide nach dem Vorigen zusammenfallen und eben die eine Wissenschaftslehre bilden. Von der Philosophie der Kunst ist hier noch nicht die Rede (2, 3 f.). Dieser Entwurf ist merkwürdig, weil er in gewisser Beziehung der umfassendste derartige Versuch ist, den Schelling aufgestellt, noch umfassender, als der spätere in der Methode des akademischen Studiums, wo den empirischen Wissenschaften ihre Gleichberechtigung und Koordination mit den spekulativen nicht gewahrt ist; und er ist noch merkwürdiger deshalb, weil hier Schelling vollständig den Grundriss von Schleiermachers System antizipiert, wie ihn Schleiermacher sieben Jahre später an der Hand von Schellings Methodologie entwarf. Die angewandte Philosophie ist dasselbe, was später bei Schelling und bei Schleiermacher reale Wissenschaften heisst; die Vierteilung derselben ist hier genau dieselbe wie bei Schleiermacher (Ethik Schw. § 55 ff. Dialektik § 341 f. S. 311). Die reine Philosophie ist dasselbe, was in der Methodologie Theologie heisst und was in Schleiermachers System die Dialektik ist. Ob Schleiermacher diese Schellingsche Schrift kannte, interessiert hier nicht. Denn wenn es je der Fall war, so hat ihm dieser Schellingsche Entwurf keinen Eindruck gemacht.

Begreiflicherweise, denn nur die Ausführung, die hier gänzlich fehlte, konnte ihm Nachdruck geben. Dass aber diese aus Fichtes Prinzip möglich sei, hat er sicher schon damals nicht geglaubt. Welche Schwierigkeiten in diesem Prinzip lagen, wenn es galt, aus ihm nun ein System des Wissens wirklich zu gestalten, zeigt die weitere Entwicklung Schellings. Bewundernswert aber bleibt, wie er schon hier, an der Schwelle seiner philosophischen Laufbahn, den grossen Grundgedanken ausspricht, zu welchem dann sein eigenes und das Hegelsche System die Ausführung waren: „Selten haben grosse Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilierte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unseres Wissens Einheit ist, so müssen wir hoffen, dass eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist“ (2, 24 f.).

Eine ähnliche Gliederung wie die Ideen gibt ein Aufsatz im Philosophischen Journal 1798. Das Gebiet der Erfahrung zerfällt in Natur und Geschichte. Beiden entspricht die Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische, die erstere ist Philosophie der Natur, die letztere der Geschichte. Als dritte wird hier die Philosophie der Kunst hinzugefügt, und damit erstmals, wie später in dem System des transzendentalen Idealismus und in der Methodologie, der Kunst ihre bedeutungsvolle Stelle hinter und zwischen der Natur und der Geschichte angewiesen, die darin besteht, dass in der Kunst die entgegengesetzten Gesetzgebungen der beiden andern, Notwendigkeit und Freiheit, zur Einheit verbunden erscheinen (1, 465). Wenn aber Schelling weiterhin den Nachweis zu führen versucht, dass keine Philosophie der Geschichte möglich sei, denn Gegenstand der Geschichte könne nur sein, was nicht a priori bestimmbar sei, Philosophie der Geschichte aber sei eben Wissenschaft der Geschichte a priori, und somit ein Widerspruch (473), so hat hier sicher Haym gegen Dilthey Recht, dass dies schon damals in Wirklichkeit nicht Schellings letztes Wort war: der Artikel ist unvollendet. „Dem an die Spitze gestellten „Satz“: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich, sollte offenbar später der „Gegensatz“ und endlich die dialektische Lösung folgen, welche die Grenzen der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte positiv bestimmt haben würde“. Diese Fortsetzung wurde zwar angekündigt, blieb aber aus (Dilthey 354 f.

Haym, Rom. Sch. 575). Aber schon in einem unmittelbar darauf folgenden Artikel derselben Zeitschrift wird die Geschichte wie die Natur bestimmt als die Reihe der sukzessiven Entwicklungen der absoluten Vernunft (481), muss also auch wie die Natur a priori erkennbar sein. Seine Theorie der Geschichte hat er dann im Transzendentalen Idealismus und in der Methodologie ausgeführt.

Nachdem Schelling in den Ideen 1797 und in der Schrift Von der Weltseele 1798 den Grundgedanken seiner Naturphilosophie vorbereitend dargelegt, schritt er 1799 zu einem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Hier ergibt sich nun die schwierige Frage nach dem genauen Verhältnis der Naturphilosophie zu der Wissenschaftslehre oder Transzendentalphilosophie, das er in den folgenden Schriften in immer neuen Anläufen zu bestimmen sucht. An diese Entwürfe hat Schleiermacher seine Auseinandersetzung mit Schelling angeknüpft.

Sogleich der Erste Entwurf setzt an diesem Punkt ein. Die Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen ist höchstes Problem aller Wissenschaften. Die untergeordneten Wissenschaften lösen dieses Problem für besondere Fälle. Die Transzendentalphilosophie hat es in der höchsten Allgemeinheit aufzulösen. Diese Auflösung, die hier Schelling nur kurz im Resultat mitteilt, ist folgende. Das empirisch Unendliche ist nur die äussere Anschauung einer absoluten (intellektuellen) Unendlichkeit, deren Anschauung ursprünglich in uns ist, die aber nie zum Bewusstsein käme ohne äussere empirische Darstellung, aber durch Abstraktionen von der Reihe der empirischen Anschauungen zum Bewusstsein gebracht werden kann. Diese absolute Unendlichkeit ist die unendliche, schlechthin ursprüngliche Tätigkeit der Intelligenz. Indem diese unendliche Tätigkeit der Intelligenz, um sich selbst gegenständlich zu werden, an einzelnen Punkten ins Unendliche fort sich selber hemmt, entstehen als solche Hemmungspunkte die einzelnen Anschauungen, und deren Inbegriff, die Aussenwelt, die Natur, die empirische Unendlichkeit. „Der eigentliche Begriff also für eine empirische Unendlichkeit ist der Begriff einer Tätigkeit, die ins Unendliche fort gehemmt ist". Aus diesem Begriff einer absoluten Tätigkeit, die ins Unendliche sich selbst hemmt, werden dann die grundlegenden Sätze der Naturphilosophie abgeleitet (3, 14—16). Die Transzendentalphilosophie ist also hier die höchste, allgemeinste, die Fundamentalwissenschaft. Auf die von ihr aufgestellten Prinzipien gründet sich als eine besondere, untergeordnete Wissenschaft die Naturphilosophie. Der Unterschied von Schleiermacher ist deutlich. Nach Schleiermacher kann das Unendliche selbst von uns überhaupt nicht ergriffen werden. Was unserer

Auffassung, unserer Anschauung gegeben ist, ist immer nur ein bestimmter Kreis, ein bestimmter Ausschnitt von Offenbarungen oder Darstellungen des Unendlichen im Endlichen. Auch mit unsern höchsten und allgemeinsten Anschauungen erreichen wir noch immer nicht das Unendliche, das Universum selbst. Nur in der Ahnung können wir uns ihm zu nähern versuchen. Und ferner, nach Schelling ist die Darstellung des Unendlichen im Endlichen das fundamentale Problem der Wissenschaft, nach Schleiermacher der Inhalt der Religion. Das Unendliche kann nach Schleiermacher nie Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens werden. Demgemäss ist bei ihm die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche nicht Wissenschaft und Philosophie, sondern Mystik (Denkm. S. 139).

Eine eingehendere Erörterung des Verhältnisses gibt die „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", aus demselben Jahr 1799. Hier wird zunächst die Aufgabe der Transzendentalphilosophie gefunden in der Aufhebung des Gegensatzes zwischen bewusstloser und bewusster Tätigkeit, in dem Nachweis der Identität beider. Diese Identität wird von ihr auf zweifache Weise nachgewiesen, unmittelbar in den Produktionen des Genies, mittelbar in der Zweckmässigkeit der Naturprodukte. Ist es somit die allgemeine Tendenz der Philosophie, bewusstlose und bewusste, reelle und ideelle Tätigkeit überhaupt identisch zu setzen, so wird ihre ursprüngliche Richtung doch dahin gehen, überall das Reelle auf das Ideelle zurückzuführen, in Ideelles aufzulösen. Dieses letztere macht das Wesen der Transzendentalphilosophie; ihr Grundgedanke ist: die Natur ist nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes. — Man möchte fragen: Wird nicht eben damit die Transzendentalphilosophie zur Naturphilosophie und müssen also nicht beide zusammenfallen? Schelling aber sucht gerade von hier aus der Naturphilosophie ihre selbständige Stellung neben der Transzendentalphilosophie zu geben. Da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, so kann sie nichts anderes als das Regel- und Zweckmässige produzieren. Daraus folgt, „dass sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur und dem Verhältnis ihrer Kräfte wiederum der Ursprung solcher regel- und zweckmässigen Produkte als notwendig muss nachweisen lassen, dass also das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muss". Somit zwei parallele koordinierte Wissenschaften, beide sind Eine und unterscheiden sich nur durch die entgegengesetzte Richtung ihrer Aufgaben. Beide erklären dieselbe Wirklichkeit: die Transzendentalphilosophie das

Reelle aus dem Ideellen, die Naturphilosophie das Ideelle aus dem Reellen. Beide sind nicht nur gleich möglich, sondern gleich notwendig und behaupten also im System des Wissens gleichen Rang. Die Selbständigkeit der Naturphilosophie wird mit grösstem Nachdruck geltend gemacht. Die Naturphilosophie setzt die Natur, nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie produktiv zugleich und Produkt ist, als das Selbständige, als alleinige, absolute Realität. Sie ist Spinozismus der Physik [1]). Deshalb sind aus der Naturphilosophie alle idealistischen Erklärungen ausgeschlossen. Solche sind nur in der Transzendentalphilosophie am Platz: denn ihr ist die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewusstseins und alles in der Natur nur darum notwendig, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewusstsein vermittelt werden kann. Dagegen in der Naturphilosophie ist die erste Maxime, alles, auch das organische und geistige Leben, nur aus Naturkräften zu erklären. Auch was wir Vernunft nennen, ist ihr ein blosses Spiel höherer uns unbekannter Naturkräfte. So ist sie durch und durch realistisch, nichts anderes als Physik, nur spekulative Physik (3, 271—274).

Das Ergebnis ist: Wir haben hier einen neuen Begriff der Naturphilosophie, nicht mehr als eines Teils (des theoretischen) der Wissenschaftslehre, sondern als einer selbständigen, der Transzendentalphilosophie gleichgeordneten Wissenschaft. Die Naturphilosophie, so gefasst, ist nun nicht mehr, wie es in ihrem Ausgangspunkt und ersten Ansatz angelegt war, die Geschichte des Ich, entwickelt allerdings in Form einer Geschichte der Natur, aber nur mit dem Zweck, zu zeigen, dass die Natur in Wahrheit nichts anderes ist als die Stufenfolge der notwendigen Produktionen der Intelligenz, und die Stufenfolge dieser Produktionen die notwendige Bedingung, unter der allein die Intelligenz zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen kann, wobei also, von Anfang an, die Intelligenz der Träger des ganzen Prozesses ist; sondern die Naturphilosophie, nach diesem neuen Begriff, als spekulative Physik, ist Entwicklungsgeschichte der Natur als solcher durch die Stufenfolge ihrer Produkte, und die Intelligenz taucht erst auf als letztes Resultat des ganzen Prozesses. Insofern steht diese Naturphilosophie wirklich selbständig und gleichgeordnet neben der Transzendentalphilosophie. Wie sie andererseits doch in letzter Linie auf die Transzendentalphilosophie gegründet ist, hat Schelling selbst, wie oben gezeigt, deutlich ausgesprochen. Aber ihrem Verfahren, ihrem Inhalt nach ist sie eine ganz eigene, auch von der Transzendentalphilosophie ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft (280).

1) Umgekehrt ist die Transzendentalphilosophie Spinozismus des Ich (1, 298. 327—330) oder „Fichtianismus der Physik“ (Haym 599).

Mit dieser Verselbständigung der Naturphilosophie legt sich aber innerhalb der Transzendentalphilosophie selbst eine Unterscheidung nahe, die im Hinblick auf Schleiermachers Stellung zu Schelling von Wichtigkeit ist: nämlich die Unterscheidung einer Transzendentalphilosophie im weiteren und im engeren Sinn. Gegenstand der Transzendentalphilosophie im engeren Sinn müsste das sein, was Grundgedanke und Gegenstand der Naturphilosophie in ihrem ersten Ansatz war: die Geschichte der Natur in Wahrheit eine Stufenfolge von Aktionen der allmählich zum Bewusstsein ihrer selbst gelangenden Intelligenz. Nur dieser speziellen Transzendentalphilosophie wäre dann das, was Schelling jetzt Naturphilosophie heisst, nämlich die spekulative Physik, wirklich koordiniert. Die Transzendentalphilosophie im weiteren Sinn wäre allgemeine Wissenschaftslehre: Wissenschaft von den höchsten Gründen und dem Zusammenhang alles Wissens. Sie hatte also die umfassendere Aufgabe zu lösen: den Standpunkt des transzendentalen Idealismus überhaupt und in seiner ganzen Breite zu begründen, jenes Prinzip eines Spinozismus des Ich nicht bloss auf die Natur, sondern auch auf die andern Gebiete der Wirklichkeit anzuwenden, und wie die Natur, so auch diese anderen, die Geschichte, die Kunst, als Bedingungen des Bewusstseins zu deduzieren.

Eben damit aber treten wir in den Gedankenkreis von Schellings nächstem grossem Werk, dem „System des transzendentalen Idealismus“ 1800. Der Zweck dieser Schrift ist die Erweiterung des transzendentalen Idealismus zu dem, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens, also wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle Hauptgebiete des Wissens. Die Methode Schellings ist dabei, dass alle Teile der Philosophie in einer Kontinuität, als die verschiedenen Etappen in der Geschichte des Selbstbewusstseins, dargestellt werden, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gelegentlich als Denkmal und Dokument dient. Das System des transzendentalen Idealismus ist also eine Stufenfolge von Anschauungen, durch welche die anfänglich bewusstlose Intelligenz aus ihren ersten einfachsten Aktionen sich erhebt bis zur höchsten Potenz des Bewusstseins, d. h. bis zu dem Punkt, wo sie die ursprüngliche Harmonie oder Identität zwischen Subjektivem und Objektivem wirklich selbst ergreift. Indem nun die verschiedenen Epochen dieser Geschichte des Ich dargelegt werden, ergeben sich als die einzelnen Teile des Systems folgende. 1. Die theoretische Philosophie, d. h. die transzendentale Erklärung der Natur. Hier wird die Natur nach ihren Hauptgegenständen, wird die Materie

überhaupt und ihre allgemeinen Funktionen, der Organismus usw. abgeleitet, aber nicht, wie in der Naturphilosophie, aus materiellen Kategorien, aus Naturkräften, sondern aus dem ursprünglichen Mechanismus des Anschauens selbst, als die notwendigen Produkte des Handelns der Intelligenz. 2. Die praktische Philosophie, d. h. die transzendentale Deduktion der moralischen Begriffe, vor allem der Geschichte, welche das Objektive der zweiten Ordnung ist, wie die Natur das der ersten. 3. Die Philosophie der Natur-Teleologie. 4. Die Philosophie der Kunst (3, 330—333). So haben wir also hier den Begriff des transzendentalen Idealismus im weiteren Sinn, wie er oben bestimmt wurde.

Als den Anlass zur Abfassung des Systems bezeichnet Schelling den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf den er längst geführt worden sei, den aber weder die Transzendentalnoch die Naturphilosophie allein vollständig darstellen können, sondern nur beide Wissenschaften zusammen. Wie wird nun das Verhältnis beider hier bestimmt? Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. Demgemäss ist das allgemeine höchste Problem der Philosophie: Wie ist dieses Zusammentreffen eines Objektiven mit einem Subjektiven, der Natur mit der Intelligenz, möglich? Darauf ist nur eine zweifache Antwort denkbar.

1. Das Objektive wird zum Ersten gemacht. Dann lautet die Frage: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden? — Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Naturphilosophie. Es ist die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Denn indem sie bestrebt ist, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen, führt sie immer die Phänomene, das Materielle, auf Gesetze, auf Geistiges zurück. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. So betrachtet die Naturwissenschaft notwendig das Wirken der Natur als ein Wirken der Intelligenz, die in der Stufenfolge der Naturwesen sich selber reflektieren, d. h. zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen will. Sie versucht es zunächst ohne Erfolg in den toten und bewusstlosen Naturprodukten, die tote Natur ist also eine unreife Intelligenz, aber schon in ihren Phänomenen blickt, wenn auch bewusstlos, doch schon der intelligente Charakter durch. Ihr höchstes Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die letzte und höchste Reflexion, im Menschen, oder allgemeiner in der Vernunft, und an diesem Punkt wird nun offenbar, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligen-

tes und Bewusstes erkannt wird. Somit ist die eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie die Naturphilosophie.

2. Das Subjektive wird zum Ersten und Absoluten gemacht. Dann fragt sich: wie entsteht aus ihm das Objektive, aus der Intelligenz die Natur? Dies zu zeigen ist die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, und diese also die andere notwendige philosophische Grundwissenschaft (339—342).

Jene erste Grundwissenschaft ist die spekulative Physik, diese zweite die Transzendentalphilosophie im engeren Sinn, wie beide Begriffe oben bestimmt wurden.

Führt das Bisherige über die Position der „Einleitung zu dem Entwurf" nicht hinaus, so geht nun Schelling doch hier noch einen Schritt weiter. Während vorhin die Naturphilosophie in ihrem Grundgedanken ausgesprochenermassen auf die Transzendentalphilosophie begründet worden war, wird jetzt dieser Gesichtspunkt in eigentümlicher Weise verschoben, um später vollends geradezu umgekehrt zu werden. Das System des transzendentalen Idealismus soll nämlich, was das Verhältnis von Transzendental- und Naturphilosophie betrifft, den Beweis liefern für etwas, das bisher bloss behauptet worden sei, nämlich die „ganz gleiche Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht" (331). Dieser Beweis liege darin: Dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, können bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden. Auf der untersten Potenz des Ich z. B. (Epoche der produktiven Anschauung) sind die beiden Faktoren der Anschauung die ursprüngliche, an sich unbeschränkte Tätigkeit der Intelligenz, die aber gestaltlos bliebe, wenn sie nicht durch die andere ins Produkt, reflektiert, zurückgetrieben würde, sind diese beiden Faktoren der Anschauung dasselbe, was auf der untersten Potenz der Natur die Materie ist und ihre beiden Faktoren, die Grundkräfte der Repulsion und Attraktion (440—443). Den drei Momenten in der Konstruktion der Materie, Magnetismus, Elektrizität, Chemismus korrespondieren drei analoge Momente in der Konstruktion des Bewusstseins: jene beiden ursprünglichen Tätigkeiten in der Intelligenz, nämlich in ihrer Indifferenz, in ihrem Auseinandertreten, im Gleichgewicht (444—463). Zugleich mit der Materie in der Natur ist in der Konstruktion des Selbstbewusstseins die Stufe der produktiven Anschauung erreicht. Was sodann auf einer höheren Stufe, als Potenz in der Entwicklung der Natur die Organisation ist, das ist als entsprechende Potenz in der Entwicklung der Intelligenz die in sich selbst zurückkehrende Succession unserer Vorstellungen (491). Dieser Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten reicht nun aber nur bis zu

dem Punkt, wo die Intelligenz sich ihrer selbst bewusst wird. Denn die Natur ist ja eben die Stufenfolge der bewusstlosen Produktionen der Intelligenz. An jenem Punkt dagegen beginnt das bewusste Handeln der Intelligenz, und er bezeichnet also die Grenze zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Somit, folgert Schelling, ist es für die rein theoretische Betrachtung gleichgiltig, ob das Objektive oder Subjektive zum Ersten gemacht wird. Für das letztere kann nur die praktische Philosophie entscheiden, welche aber in der theoretischen Betrachtung gar keine Stimme hat. Woraus sich ergibt, dass „der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat", und also „wenn man nur theoretische Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind" (331 f.).

Der Kern dieser etwas gewundenen Erklärungen ist nichts anderes, als die Unterscheidung einer zweifachen Art von wissenschaftlicher Gewissheit für die Naturphilosophie einerseits, den transzendentalen Idealismus andererseits. Ueber seine eigene anfängliche Behauptung der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Hinsicht geht Schelling offenbar weit hinaus. Denn nur die Gewissheit der Naturwissenschaft beruht auf rein theoretischen Gründen, die des Idealismus dagegen auf Gründen der praktischen Philosophie, nämlich auf der „Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird, und welche, zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transzendentaler Idealismus ist" (535). In den früheren Schriften war durchweg der Idealismus der höchste feststehende Ausgangspunkt und die unverrückbare Grundanschauung, die Naturphilosophie ursprünglich ein Teil des idealistischen Systems, „transzendentaler Idealismus im engeren Sinn", und auch jene selbständig gewordene realistische Naturphilosophie, die spekulative Physik, mit ihrer Grundanschauung, wonach sie überall in der Natur Regel- und Zweckmässigkeit voraussetzt, ausdrücklich auf die Geltung des idealistischen Prinzips gegründet. Hier dagegen wird diese Anschauung zwar nicht wirklich verlassen, aber sie beginnt sichtlich unsicher zu werden. Denn wenn Schelling hier die Frage aufwirft, welche Art von Evidenz die grössere ist, die rein theoretische der Naturphilosophie, also des Realismus, oder die praktisch begründete des Idealismus, so lässt schon der Satz: „wenn man nur theoretische Evidenz zugibt", trotz seiner Unbestimmtheit deutlich ahnen, wie die Entscheidung ausfallen wird.

Zugleich liegt schon hier die innere Unmöglichkeit dieser gan-

zen Wendung auf der Hand. Wer überhaupt den Standpunkt des transzendentalen Idealismus zugibt, kann ihm nicht den Realismus als gleichberechtigt und gleich notwendig zur Seite setzen oder gar voranstellen wollen, weil vielmehr der idealistische Standpunkt sich den Realismus notwendig unterordnet und ihm höchstens eine relative Geltung zugesteht. Indem Schelling in den besprochenen Abschnitten der Vorrede und der Einleitung die ganz gleiche Realität der Naturphilosophie mit dem transzendentalen Idealismus zu beweisen sucht, setzt er sich mit der Grundanschauung des Idealismus, so klar er diese sonst an vielen Stellen ausspricht, in offenkundigen Widerspruch. Es ist durchaus richtig, wenn als höchste und oberste Frage aller Wissenschaft, als Hauptaufgabe der Philosophie das Problem bezeichnet wird: das Wissen, als Uebereinstimmung eines Subjektiven mit einem Objektiven, der Vorstellung mit ihrem Gegenstand, zu erklären. Wenn aber dann diese Aufgabe in zwei Unterfragen zerlegt wird und die eine, von dem Objektiven als dem ersten ausgehend, lautet: wie kommt das Objektive dazu, vorgestellt zu werden? so zeigt erst die Antwort, die wir erhalten, genauer, wie die Frage gemeint war: nämlich so: wie entwickelt sich allmählich aus der Natur in der Stufenfolge ihrer Wesen Geist und Bewusstsein? d. h. es wird das Wissen (um die Natur), welches eben erklärt werden sollte, vielmehr als giltig vorausgesetzt. Die Transzendentalphilosophie, sagt Schelling, hat zu erklären, „wie das Wissen überhaupt möglich sei, vorausgesetzt, dass das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde", während die Naturphilosophie umgekehrt voraussetzt, dass das Objektive das Erste sei. Tatsächlich aber ist jene Voraussetzung der Transzendentalphilosophie die einzig mögliche, und durch sie die andere ausgeschlossen: das Objektive, von dem die Naturphilosophie ausgeht, ist uns nie rein als solches, sondern immer nur als Subjektives, als Bewusstseinsinhalt gegeben. Eben weil die Transzendentalphilosophie „nicht einen einzelnen Teil noch einen besonderen Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst und das Wissen überhaupt" (346) zum Objekt hat, hat die Naturphilosophie als Wissen um die Natur keineswegs gleichen Rang mit der Transzendentalphilosophie sowohl im weiteren als engeren Sinn, sondern ist ihr untergeordnet.

In dem System des transzendentalen Idealismus wird also zum erstenmal bei Schelling die Aufgabe des transzendentalen Idealismus genau und in ihrem ganzen Umfang bestimmt; die Art und Weise aber, in der das geschieht, begründet zugleich eine wichtige Uebereinstimmung mit Schleiermacher. Der Gegenstand der Transzendentalphilosophie ist das Wissen überhaupt. Nun redu-

ziert sich alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, die von der Transzendentalphilosophie auf Eine zurückzuführen sind, welche dann das erste Prinzip der ganzen Philosophie darstellt. Zunächst sind jene Ueberzeugungen, die in allem Wissen ursprünglich enthalten sind, im gewöhnlichen Denken aufzusuchen. Es sind zwei solche Ueberzeugungen. 1. Jedes Wissen beruht auf der Annahme, dass meine Vorstellungen übereinstimmen mit Gegenständen, die ganz unabhängig von meinem Vorstellen existieren. Demnach ist die erste Aufgabe der Philosophie, zu erklären, wie diese Uebereinstimmung möglich ist. Die Auflösung dieser Aufgabe ist identisch mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat. 2. Jedes Wollen und Handeln beruht auf der Ueberzeugung, dass Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Freiheit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können. Daraus ergibt sich die zweite Aufgabe, zu erklären, wie durch blosses Denken ein Objektives verändert werden könne, sodass es mit dem Gedachten übereinstimmt. Diese Aufgabe zu lösen ist Sache der praktischen Philosophie. Beide Ueberzeugungen zusammen enthalten einen Widerspruch: im ersten Fall sollen sich die Vorstellungen nach den Gegenständen, im zweiten die Gegenstände nach den Vorstellungen richten. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist die höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie. Dieses Problem kann weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie aufgelöst werden, sondern nur in einer höheren, die beide verbindet und weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist, also in der Wissenschaftslehre. Jener Widerspruch kann ferner nur dadurch gelöst werden, dass zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorher bestimmte Harmonie besteht, und diese Harmonie ist nicht denkbar, wenn nicht die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt produziert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert. „Setzt man nun, dass dieselbe Tätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewusstsein produktiv ist, im Produzieren der Welt ohne Bewusstsein produktiv sei, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich und der Widerspruch gelöst“ (346—348). Genau dieselbe Problemstellung ist der Ausgangspunkt von Fichtes Sittenlehre 1798: auch hier wird von der ursprünglichen Ueberzeugung dieser doppelten Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven im Erkennen und Handeln ausgegangen (Einl. § 1 f.), und daraus der Schluss gezogen auf die ursprüngliche Identität beider, des Objektiven und Subjektiven, als der unbewussten und bewussten Tätigkeit derselben absoluten

Vernunft. Und genau denselben Ansatz haben wir in Schleiermachers Dialektik; auch sie geht aus von dieser zweifachen Gewissheit: der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein im Wissen, des Seins mit dem Denken im Wollen, und findet den gemeinsamen Grund dieser Gewissheit in der transzendentalen Identität des Idealen und Realen (Dial. § 214). Beide, Fichte und Schelling, begründen die Identität des Objektiven und Subjektiven auf die intellektuelle Anschauung, die Selbstanschauung des Ich in seiner ursprünglichen Tätigkeit. Während nun aber Fichte dabei stehen bleibt, geht Schelling einen Schritt weiter. Er sucht für diese Identität auch nach einer objektiven Begründung, und findet diese in dem zugleich bewussten und bewusstlosen Schaffen der organischen Natur einerseits, des künstlerischen Genies andererseits. Dementsprechend schliessen sich als zwei weitere Aufgaben der Transzendentalphilosophie an die Philosophie der Naturzweckmässigkeit und die Philosophie der Kunst, welch letztere geradezu zum „allgemeinen Organon der Philosophie" erhoben wird (348 f.). Schleiermacher endlich begründet die Gewissheit der Identität weder auf die intellektuelle Anschauung, noch auf ihren objektiven Nachweis in Natur und Kunst, sondern getreu dem subjektiven, mystischen Prinzip seiner Weltanschauung auf das religiöse Gefühl.

Zunächst aber war es vor allem ein anderer Punkt, nämlich die Unbestimmtheit des Verhältnisses von Transzendental- und Naturphilosophie, was er an Schelling auszusetzen hatte. In dem Tageb. sagt er 1801: „Schellings Transzendentalphilosophie und seine Naturwissenschaft stehen einander wohl nicht ganz gegenüber, sonst müsste er in der ersten zu einem Geisterreich gekommen sein, wie in der letzten zu einer Körperwelt". Und noch einen zweiten Punkt findet er unklar: „wie Schelling das Höhere, insofern es ein Wissen ist, nennen will, worin beide Disziplinen vereinigt sind" (Denkm. S. 129, Nr. 56). Man sieht, wie er genau die Punkte trifft, wo bei Schelling die Schwierigkeiten lagen. Wenn Schelling Natur- und Transzendentalphilosophie als die beiden ewig entgegengesetzten Grundwissenschaften auf einer Linie nebeneinanderstellt, so versteht er unter Transzendentalphilosophie das System derselben, also den transzendentalen Idealismus im weiteren Sinn, als allgemeine Wissenschaftslehre. Dass mit dieser die Naturphilosophie nicht koordiniert werden kann, ist gezeigt worden; denn wie alles besondere Wissen, muss auch die Naturphilosophie unter den allgemeinen Prinzipien der Wissenschaftslehre stehen. Hier muss also Schelling verbessert werden. Und zwar eröffnen sich zwei Möglichkeiten. Die eine hat sich uns oben auf Grund

von Schellings eigenen Andeutungen ergeben. Soll die Natur- der Transzendentalphilosophie koordiniert sein, so kann es sich dabei nur um die Transzendentalphilosophie im engern Sinn handeln, nämlich um den theoretischen Teil des Systems des transzendentalen Idealismus, die transzendentale oder idealistische Konstruktion der Natur, welcher dann die Naturphilosophie oder spekulative Physik als realistische Konstruktion der Natur koordiniert gegenüber stünde; wenn gleich von ganz gleicher theoretischer Realität beider auch dann nicht gesprochen werden könnte, sondern der Transzendentalphilosophie als unmittelbarem Teil der allgemeinen Wissenschaftslehre ein höherer philosophischer Rang zukäme. Schleiermacher hat, wie die angeführte und andere Aeusserungen zeigen, schon damals einen anderen fruchtbareren Ausgangspunkt ins Auge gefasst, um auf die Prinzipien des Idealismus ein System der Wissenschaften zu begründen. Dabei ist der feste Punkt die Naturphilosophie. Ihr Resultat ist die Konstruktion der Körperwelt. Soll ihr also die Transzendentalphilosophie korrespondieren, so muss sie auf die Konstruktion eines Geisterreichs kommen. Hat Schelling die Prinzipien zu einer solchen? In der Tat gibt das System des transzendentalen Idealismus in seinem zweiten praktischen Teil eine transzendentale Deduktion der sittlichen Grundbegriffe und der Geschichte. Somit, ist also Schleiermachers Forderung, müsste der Begriff der Transzendentalphilosophie im engeren Sinn seine Bedeutung wechseln und von dem ersten theoretischen Teil des Systems auf den zweiten praktischen Teil hinüberrücken. Dadurch würde aus der Transzendentalphilosophie im engeren Sinn freilich etwas ganz anderes werden, aber erst dann wäre ihre Parallelität mit der Naturphilosophie wirklich hergestellt: hier die Konstruktion der Natur, dort die Konstruktion des geistigen, geschichtlichen Lebens. Diese einleuchtende Gliederung ist auch bei Schelling gestreift, wenn er erklärt, die Geschichte, als das Objektive zweiter Ordnung, sei für die praktische Philosophie dasselbe, was das Objektive erster Ordnung, die Natur, für die theoretische (590. 333). Aber diese richtigen Ansätze kommen gegenüber jener unklaren und schiefen Koordination der Naturphilosophie mit der Transzendentalphilosophie als Wissenschaftslehre zu keiner Geltung. Schleiermacher hat schon 1802 in dieser Richtung die Lösung der Schwierigkeit gefunden. Im Tageb. sagt er: „Wenn es eine spekulative Physik gibt, welche als besondere Wissenschaft aus den Prinzipien der Naturphilosophie weiter fortgeführt wird: so muss es auch eine spekulative Geistlehre geben, die aus den Prinzipien des Idealismus weiter fortgeführt wird: hat denn Schelling diese, und was wäre sie? Etwa die Moral in meinem

Sinne?“ (Denkm. S. 131, Nr. 69). Diese Notiz ist die erste Skizze des späteren Systems von Schleiermacher: zwei einander korrespondierende reale Wissenschaften, spekulative Naturlehre oder Physik, und spekulative Geistlehre oder Ethik; das höhere Wissen, worin beide vereinigt und begründet sind, eine allgemeine Wissenschaftslehre, welche Schelling Transzendentalen Idealismus, Schleiermacher damals Elementarphilosophie (Denkm. S. 134, Nr. 105), später Dialektik heisst.

So finden wir hier ein merkwürdiges E r g e b n i s. Nach den Daten, die Dilthey zu dem Tageb. gibt, fällt diese Aufzeichnung Schleiermachers jedenfalls vor die Mitte des Jahrs 1802. Damals lag zwar Schellings veränderter Standpunkt, der des sogenannten Identitätssystems, schon in mehreren Schriften vor: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Darstellung meines Systems der Philosophie (beide 1801), Bruno (Anfang 1802). Möglich, ja wahrscheinlich, dass Schleiermacher sie gelesen hat, wie dies vom Bruno sicher ist (Br. 1, 301): gewiss ist doch, dass sie Schleiermacher keinen Anlass gegeben haben, sein Urteil über Schellings Philosophie und die Tauglichkeit seiner Prinzipien zu einer systematischen Gliederung der Wissenschaften zu ändern. Vielmehr heftet sich noch in dem Nachwort zur Krit. d. SL. (August 1803) seine Kritik genau an dieselben Punkte, wie schon im Tageb. von 1802. Den fortgeschrittenen Standpunkt Schellings hat Schleiermacher richtig und vollständig erst aus der Methodologie kennen gelernt, wie er das auch in seiner Anzeige des Buchs selber andeutet (Br. 4, 579 f.). Seine eigene systematische Grundanschauung aber, durch die er sich 1804 mit Schelling in einer ihm selbst unerwarteten Uebereinstimmung fand, hat er schon 1802 ausgesprochen. Und er hat sie nicht, wie die übliche Auffassung ist, aus den Schriften des Identitätssystems entnommen, deren es dazu vielmehr gar nicht bedurfte, sondern er hat sie seit 1801 und 1802, gleichzeitig mit Schelling und unabhängig von Schellings weiterer Entwicklung, doch in derselben Richtung wie dieser fortschreitend, selbständig gewonnen durch Auseinandersetzung mit dem System des transzendentalen Idealismus und den gleichzeitigen naturphilosophischen Schriften Schellings. Dieses Schema: „Physik und Ethik sind die beiden Wissenschaften, welche von der Elementarphilosophie ausgehen“ (Denkm. S. 134), ist von da an die feststehende Forderung, auf welcher seine weiteren Urteile über Schelling beruhen.

Damit erledigen sich die Aufstellungen von Beth als vollkommen falsch. Er behauptet: Schleiermacher sei erst zwischen 1806 und 1809, im Zusammenhang seiner platonischen Studien, zu der

Ueberzeugung gekommen, dass jeder Einzelwissenschaft eine Grundwissenschaft vorausliege, die er dann im Anschluss an Plato Dialektik hiess (S. 7); und ferner, von der Koordination von Physik und Ethik lasse die Krit. d. SL. noch nichts ahnen, sie sei erst eine Folge von Schleiermachers Studium der Schriften Schellings seit 1803 und seinem Verkehr mit Steffens in Halle (S. 22). Beth muss hier nicht nur die angeführten Aussagen des Tageb. vollständig übersehen haben, sondern ebenso eine Reihe von unzweideutigen Erklärungen der Krit. d. SL., so die oben besprochene Ausführung über die Wissenschaftslehre (Kr. 20 f.), ferner die Art, wie Schleiermacher eine Ableitung, ein Hervorbringen der Ethik aus einem Mittelpunkt des menschlichen Wissens „verlangt" (28 f.), und wie das freundliche Urteil über Spinoza und Plato darauf beruht, dass bei beiden eine gemeinsame Ableitung der Physik und der Ethik aus einer höchsten Wissenschaft wenigstens im Prinzip vorhanden ist (41 ff.).

Aber auch Fuchs behauptet, „dass nirgends bei Schleiermacher irgendwie vor 1806 eine Auseinandersetzung mit Schelling zu konstatieren ist" (ThStK. 1903 S. 84).

Schellings nächste Schrift ist die Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses 1800. Sie zeigt seine Anschauung über das Verhältnis der Naturphilosophie zum Idealismus auf einer neuen fortgeschrittenen Stufe. Naturphilosophie, wird gesagt, ist dynamische Erklärung der Natur. Dynamisch erklären ist dasselbe in der Physik, was transzendental erklären in der Philosophie. Die Physik erklärt die Natur „aus den ursprünglichen Bedingungen der Konstruktion der Materie überhaupt", nämlich aus den beiden Grundkräften der Repulsion und Attraktion. Die Transzendentalphilosophie erklärt die Erscheinungen aus den ursprünglichen Bedingungen des Bewusstseins, den beiden Grundtätigkeiten der Intelligenz, der ins Unendliche sich verbreitenden und in sich selbst zurückkehrenden. Die Transzendentalphilosophie zeigt, dass beide Seiten identisch sind; die ursprünglichen Kräfte und Funktionen der Natur sind nichts anderes als die ursprünglichen Kräfte und Funktionen der Intelligenz. Das System des transzendentalen Idealismus hat ausgeführt, dass den drei Momenten in der Konstruktion der Materie, so wie sie auch durch blosse Physik abgeleitet werden können, drei Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseins entsprechen. Dieselben Stufen oder Potenzen, die die Entwicklung des Selbstbewusstseins ausmachen, werden von der Naturphilosophie in der Entwicklung der Natur nachgewiesen. „So gibt die Naturphilosophie zugleich eine physikalische Erklärung des Idealismus und beweist, dass er

an den Grenzen der Natur gerade so ausbrechen muss, wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen". Der Idealismus ist notwendig, die Natur selbst hat ihn gewollt, weil sie den Menschen gewollt hat. Aber eben darum hat der Idealismus keine objektive Wahrheit, sondern ist bloss eine beschränkte subjektiv menschliche Betrachtungsweise. Indem der Philosoph von dem Ich, dem fertigen Bewusstsein, ausgeht, verfällt er begreiflicherweise in die idealistische Täuschung, das Ich für das Erste zu halten und die Natur aus dem Ich zu erklären. Tatsächlich ist die Natur das Erste und die Vernunft nur ihre oberste Potenz. Aber „nur der Physiker kommt hinter jene Täuschung. Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik, und erkennet das Wahre!" Weil der Idealismus von der Natur selbst gewollt ist, wird er selbst wieder zum Schein; er wird selbst etwas Erklärbares, und „damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen". „Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloss objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem zu denken, so werden sie dies verstehen lernen" (4, 75—77).

Damit ist der Uebergang von dem subjektiven Idealismus Fichtes zu dem objektiven Idealismus des Identitätssystems (4, 109), wie ihn damals auch Hegel vollzog, zum erstenmal deutlich ausgesprochen. Während auf dem Standpunkt Fichtes das Ich das Erste, der feststehende Ausgangspunkt war, und demnach die Aufgabe der Philosophie darin bestand, den ganzen Inbegriff der Wirklichkeit aus dem Ich herauszuspinnen, wie es das System des transzendentalen Idealismus tut, wird nun hier von der Natur als dem System der objektiven Vernunft ausgegangen und der Mensch nur als das letzte Glied in der Entwicklungsreihe der Objektivierung der allgemeinen Weltvernunft verstanden. Die Grundanschauung der Naturphilosophie bleibt von dieser Wendung gänzlich unberührt. Die Natur ist unbewusste Vernunft, „alle Qualitäten Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz". So bleiben zwar der Philosophie auch auf diesem Standpunkt immer noch beide Möglichkeiten: entweder von der Natur zu uns, oder von uns zu der Natur zu gehen; jenes tut die Naturphilosophie, dieses die Transzendentalphilosophie. Aber „die wahre Richtung für den, dem Wissen über alles gilt", ist die der Naturphilosophie, denn sie ist „die, welche die Natur selbst genommen hat" (4, 77 f.).

Damit kommt an diesem Punkt die Entwicklung, die wir mit dem Ersten Entwurf beginnen sahen, zu ihrem Abschluss. Das

Verhältnis von Natur- und Transzendentalphilosophie ist nun endgiltig so bestimmt: die Naturphilosophie ist realistische, die Transzendentalphilosophie idealistische Konstruktion der Natur. Nur die erstere ist wahrhaft objektive Wissenschaft, die zweite gehört einem untergeordneten Standpunkt an, der Philosophie der Subjektivität. Eben wegen der Subjektivität seines Ausgangspunktes ist nun natürlich auch das System des transzendentalen Idealismus als Wissenschaftslehre nicht mehr brauchbar. Es muss für den neuen objektiven Idealismus eine andere Grundlegung gefunden werden. Diese „neue Bearbeitung und Entwicklung seines Systems von seinen ersten Gründen aus" wird sofort in der nächsten Schrift angekündigt, das System des transzendentalen Idealismus hat ihm jetzt nur noch als „idealistische Konstruktion der Natur" eine stark eingeschränkte Bedeutung (4, 84).

Ehe er aber zur Aufstellung des neuen Systems schreitet, gibt er sich über die Prinzipien des veränderten Standpunkts Rechenschaft in der Schrift Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie 1801. Diese Schrift ist der erste Entwurf einer Wissenschaftslehre des objektiven Idealismus; wie Schelling selbst erklärt, es sei nicht zunächst um Naturwissenschaft, sondern um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu tun. Und zwar besagt diese neue Anschauung: „Es gibt einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ichs. Jener ist der ursprüngliche, dieser der abgeleitete" (4, 84). Dieser Gedanke wird folgendermassen erklärt und begründet. Es ist zu unterscheiden die Philosophie selbst, und die Philosophie über das Philosophieren. Diese letztere ist Wissenschaftslehre. Sie geht aus von dem fertigen bewussten Ich, nimmt also ihr Objekt, das gemeinsame Objekt alles Philosophierens, nämlich die absolute Intelligenz, gleich in der höchsten Potenz auf, als Ich, derjenigen Potenz also, auf welche die Intelligenz erst im freien und bewussten Handeln gelangt. Abstrahiere ich nun von dem Selbstbewusstsein des Ichs, so bleibt es, das Handelnde und Produzierende, als ein rein Objektives zurück: dadurch trete ich auf den Standpunkt des rein theoretischen von aller subjektiven und praktischen Einmischung befreiten Philosophierens, und dieses rein theoretische Philosophieren gibt zum Produkt die Naturphilosophie. Ihr Gegenstand ist das reine Subjekt-Objekt (= Natur). Von diesem erst erhebe ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewusstseins (= Ich), dieses wird Prinzip des idealistischen oder, was gleichbedeutend ist, praktischen Teils der Philosophie. Jenes ist Prinzip des rein theoretischen Teils. Beide in ihrer Vereinigung geben das System des objektiv gewordenen Ideal-Realismus (oder

kürzer des Real-Idealismus), das System der Kunst, mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftslehre von einem bloss subjektiven (im Bewusstsein des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen musste, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt und vollendet. Diese einzelnen Teile des Systems sind aber im System selbst nicht gesondert, sondern hier ist absolute Kontinuität: es ist Eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, heraufgeht. Es handelt sich also um das Wagnis, ein erstes, wahrhaft universelles System aufzustellen, das die entgegengesetztesten Enden des Wissens aneinander knüpft (4,84 bis 86. 89). Der erste theoretische Teil des Systems gibt die Konstruktion der Natur, aber nicht subjektiv oder idealistisch, als Geschichte des Ich, sondern objektiv oder realistisch, als Geschichte der Natur, bis zu dem Punkt, wo die Natur sich zum Ich erhebt. Von diesem Punkt an, wo alles, was an der Natur noch Tätigkeit (nicht Produkt) ist, in das Ich übergegangen ist, lebt die Natur nur noch in diesem fort. Damit beginnt der zweite idealistische oder praktische Teil, der, was Schelling zu sagen unterlässt, eine Konstruktion des geistigen, gesellschaftlichen, geschichtlichen Lebens der Menschheit zu geben hätte.

Innerhalb dieser veränderten Gesamtanschauung aber sucht nun Schelling doch noch dem System des transzendentalen Idealismus eine feste Stelle anzuweisen. Da der theoretische Teil des neuen Systems durch die Naturphilosophie ausgefüllt ist, muss der theoretische Teil des transzendentalen Idealismus, die idealistische Konstruktion der Natur als Genesis des Ich, in den praktischen Teil des neuen Systems hinüberrücken. „Was also in dem System des Idealismus unter dem Namen der theoretischen und praktischen Philosophie aufgestellt worden ist, ist schon als der idealistische Teil des gesamten Systems der Philosophie anzusehen“ (92). Aber es liegt auf der Hand, dass dabei zuerst aus dem System des transzendentalen Idealismus etwas ganz anderes werden müsste, nicht mehr subjektiver, sondern objektiver Idealismus, dass die Gegenstände der geistigen Welt, Sittlichkeit, Geschichte, Kunst in dem neuen System nicht mehr transzendental deduziert werden dürften als Bedingungen der Erklärung des Ich und seines Bewusstseinsinhalts, sondern objektiv als die realen Produktionen der Vernunft durch das Ich. Jener ganze subjektive Idealismus aber müsste aus dem System selbst verbannt werden und vielmehr vor dem System seine Stelle bekommen als Wissenschaftslehre, genauer als Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre. Wenn nämlich Schelling, der selbst nie einen Sprung oder Wechsel in den Prin-

zipien seines Philosophierens zugeben wollte, sondern alle die verschiedenen Stadien seiner Entwicklung als ein einheitliches, sich immer nur deutlicher und allseitiger explizierendes und immer tiefer begründendes System ansah, weiterhin erklärt, es bleibe bei der neuen Grundlegung des Systems die Wissenschaftslehre, im Sinn des Systems des transzendentalen Idealismus, völlig aus dem Spiel, sie sei eine geschlossene und vollendete Wissenschaft (88 f.): so ist auch das in Wirklichkeit nicht zutreffend. Jener subjektive Idealismus des Ich, der in dem System des transzendentalen Idealismus alles war, ist auf dem neuen Standpunkt nur noch der Einsatzpunkt der Wissenschaftslehre, ihr Kern aber ist der Uebergang von dem subjektiven zu dem objektiven Idealismus, indem durch die Abstraktion von dem Bewusstsein des Ich der Standpunkt der objektiven Vernunft gewonnen wird. Ihr Resultat endlich ist die sich aus diesem Standpunkt ergebende Gliederung der Wissenschaften in theoretische, d. h. Naturphilosophie, und praktische Philosophie d. h. Idealismus, wofür vielmehr Geistesphilosophie stehen müsste. „Die Philosophie kehrt also zu der alten griechischen Einteilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Teil. Poetik oder Philosophie der Kunst, vereinigt sind" (92). Man sieht, wie Schelling dem Ziel, dem auch Schleiermacher zustrebte, entgegenrückt, wie sich ihm aber immer an Stelle der durch die Prinzipien geforderten objektiven Ethik, als Konstruktion des geistig geschichtlichen Lebens der Menschheit, die Transzendentalphilosophie mit ihrer ganz heterogenen Richtung unterschiebt.

In den entwickelten Zusammenhängen liegt die Erklärung für eine briefliche Aeusserung Schleiermachers über den Stand der philosophischen Bewegung, wie er sie auffasste, im Juni 1801 (Br. 1, 282). Er spricht zuerst von dem neuesten Wesen in der Philosophie, dem „Schellingschen — wie es Fichte nennt — Novalismus, oder wie Schelling es nennt, Spinozismus". Das Fichtesche Ich ist bei Schelling zur objektiven Vernunft, zur Natur, zum Universum geworden. Auf die Verwandtschaft mit Spinoza hat Schelling selbst hingewiesen (3, 273. 4, 91. 110. 113). Schleiermacher sieht den Ausbruch des Streits zwischen Fichte und Schelling voraus und verspricht sich von dieser Auseinandersetzung einen Erfolg für den Fortgang der Philosophie. Was Schelling im neuesten Stück seines Journals für spekulative Physik vorgetragen habe, liege wohl nicht mehr im Gebiet der philosophia prima, sei aber sehr genial und sehr schön, und er erwarte Gutes davon. „Es wird nun einmal über die Grenzen der Philosophie gesprochen werden müssen, und wenn die Natur ausserhalb derselben gesetzt

wird, so wird auch Raum gewonnen werden auf der andern Seite jenseits der Philosophie für die Mystik. Fichte muss sich freilich während dieser Operation mit seiner bereiten Virtuosität im Idealismus sehr übel befinden". Die Abhandlung Schellings in seiner Zeitschrift müsste nach den äusseren Angaben die zuletzt besprochene „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" sein. Diese steht im II. Band der Zeitschr. f. spek. Phys. 1801, im ersten Heft, welches schon Anfang 1801 erschienen war (Aus Schellings Leben 1, 330). Dieses neueste Heft muss Schleiermacher nicht zu Gesicht bekommen haben, denn gerade diese Abhandlung kann er unmöglich meinen, da ihr ganzer Inhalt durchaus im Gebiet der philosophia prima liegt. Schleiermachers Bemerkung kann sich nur auf die vorhergehende Abhandlung Schellings beziehen, die im I. Band der Zeitschrift, 1800, im letzten Heft, erschienen war, die „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses". Diese liegt wirklich ausserhalb der philosophia prima und ist rein naturwissenschaftlichen Inhalts. Schleiermacher nun wendet sich, wie seine Worte zeigen, gegen den Idealismus Fichtes. Gegen diesen müssten die kritischen „Grenzen der Philosophie" geltend gemacht, und die Unmöglichkeit nachgewiesen werden, den ganzen Inhalt der Welt aus dem Ich herauszuspinnen. In derselben Richtung sah er die Naturphilosophie wirken, und daher die Hoffnungen, mit denen er sie begrüsst: als Ueberwindung der Subjektivität von Fichtes Standpunkt durch die Anerkennung einer objektiven Wirklichkeit. Indem Schelling mit seiner Wendung zum objektiven Idealismus „die Natur ausserhalb der Philosophie", d. h. unabhängig vom Ich und vor dem Ich setzte, vertrat er gegen Fichte einen neuen Realismus oder Spinozismus, ganz ähnlich wie Schleiermacher in den R. üb. d. Rel. In dieser Anerkennung einer transsubjektiven Wirklichkeit aber wollte dann Schleiermacher wie in den R. die Anknüpfung für seine Mystik finden [1]).

Wir kommen zu den Schriften des Identitätssystems: „Darstellung meines Systems der Philosophie" 1801, „Bruno" und „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" 1802. Da sie alle auf derselben Grundlage stehen, brauchen sie nicht einzeln besprochen zu werden, sondern es ist nur nötig, zuerst den Grundgedanken des Identitätssystems zu bestimmen, zweitens zu zeigen, inwieweit es Schelling gelungen ist, auf diesen Grund-

1) Weitere Belegstellen Br. 3,126 f. (Ende 1799): Der Plan Schl's, zur deutlicheren Begründung des Standpunkts der R. „das über Spinoza oder auch das über die Grenzen der Philosophie" zu schreiben. Krit. 33: Die Unfähigkeit der Wissenschaftslehre, „aus derselben ursprünglichen Handlung des Ich, aus welcher sie eine Aussenwelt entwickelt, auch die Gesetze der Bewegung, Veränderung und Bildung in derselben abzuleiten".

gedanken eine Gliederung der Wissenschaften zu begründen. Die Grundlegung des Identitätssystems ist die „Darstellung meines Systems“. Sie ist für die Bestimmung des Verhältnisses von Schleiermachers System zu demjenigen Schellings unter allen Schriften Schellings die lehrreichste, noch lehrreicher als die Methodologie.

Gleich die Vorerinnerung zu dem „System“ enthält die Erklärung Schellings: weder Transzendental- noch Naturphilosophie jede für sich sind das System der Philosophie selbst, sondern beide nur einseitige Darstellungen desselben. Sie sind nur die entgegengesetzten Pole des Philosophierens, und erst mit der gegenwärtigen Darstellung befindet er sich im Indifferenzpunkt (4, 108). Worin besteht dieser Indifferenzpunkt? Während bei Fichte und auch im System des transzendentalen Idealismus die Vernunft etwas rein Subjektives gewesen war, Bewusstsein des Ich, hatte die Abhandlung über den wahren Begriff der Naturphilosophie durch Abstraktion von dem Bewusstsein des Ich die Vernunft als etwas rein Objektives ergriffen. Insofern waren Transzendental- und Naturphilosophie Gegenpole gewesen. Der Indifferenzpunkt beider, der objektiven und der subjektiven Vernunft ist die absolute Vernunft. § 1 des Systems sagt: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“. Wie gelangt man dazu, die Vernunft so zu denken? Das Denken der Vernunft kann jedem zugemutet werden. Indem man nun an diesem Denken von dem Denkenden abstrahiert, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu sein (so weit auch schon die Abh. üb. d. wahren Begr. d. Nat.-Phil. Aber hier geht er einen Schritt weiter): Eben damit kann die Vernunft auch nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich ist, von dem hier doch völlig abstrahiert wird; „sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt“ (114 f.). Im Gegensatz zu dem System Fichtes also, welches durchaus auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt beruht und über diesen Gegensatz gar nicht hinauskommt, erreicht erst dieses neue System Schellings die reine Indifferenz, die absolute Identität zwischen beiden, und heisst eben deshalb das absolute Identitätssystem (113).

Dieser Begriff der absoluten Identität ist zunächst noch deutlicher zu bestimmen. Schon in jener Abhandlung üb. d. wahren Begr. d. Nat.-Phil. hatte er den Begriff der objektiven Vernunft

bestimmt als „ein ursprünglich zugleich Sub- und Objektives, ein zugleich Ideelles und Reelles, beides nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen" (87—91). Ebenso hier im System. Die absolute Vernunft ist absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, Ideellen und Reellen. Nun ist aber die absolute Vernunft der alleinige Grund und Inhalt der Welt, sie ist absolute Totalität, das Universum (§ 26). „Ausser der Vernunft ist nichts" (§ 2), „alles, was ist, ist die absolute Identität selbst" (§ 12); also ist „alles, was ist, der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eines" (§ 2, Erläut.). Da nun aber das Wesen der Vernunft eben in der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven besteht, so ist ausgeschlossen, dass es Dinge gibt, die entweder bloss subjektiv oder bloss objektiv wären; was ist, ist immer nur die Einheit von beiden. Es gibt in der Welt „keine qualitative Differenz", keine Differenz in Ansehung des Wesens oder des Seins selbst, „sondern nur eine quantitative Differenz, in Ansehung der Grösse des Seins", so nämlich, dass in allen Dingen „zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität (des Erkennens) oder der Objektivität (des Seins) gesetzt" ist (§ 23). Ist also das Absolute die totale Indifferenz, so ist die Welt der Dinge die differenzierte Indifferenz von Idealem und Realem. Dass aber mit der absoluten Indifferenz zugleich ihre Differenzierung notwendig gegeben ist, folgt aus ihrem Wesen als Vernunft oder Selbsterkennen. „Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen" (§ 21). Sie muss sich objektivieren, um zur Subjektivität zu kommen. „Die absolute Identität i s t nur unter der Form der Subjekt-Objektivität" (§ 31 Bew.).

Das Universum ist also seinem Wesen nach Vernunft, Selbsterkennen; seiner Form nach werdendes Selbsterkennen, Selbstentwicklung der Vernunft. Die Welt stellt sich demnach dar als ein System von Entwicklung, die Dinge als eine Stufenfolge von Graden oder Potenzen der Vernunft, in welchen sie sich aus einem anfänglichen Maximum von Objektivität zu immer grösserer Subjektivität emporringt. Die Basis jeder dieser Potenzen ist die absolute Identität, der Exponent der grössere oder geringere Grad von Sub- oder Objektivität, mit welchem die Vernunft auf der betreffenden Stufe jeweils gesetzt erscheint. Nirgends gibt es Sub- oder Objektivität rein für sich, beide sind immer gebunden, aber in umgekehrtem Verhältnis zueinander: je mehr Subjektivität, desto weniger Objektivität auf jeder Potenz und umgekehrt. Am unteren Ende der Reihe steht ein Maximum von Objektivität mit einem Minimum von Subjektivität, am oberen ein Maximum von Subjekti-

vität mit einem Minimum von Objektivität. Der Inbegriff aller Potenzen ist das Universum (§ 43), und dieses identisch mit der absoluten Vernunft, d. h. der absoluten Indifferenz von Sub- und Objektivität. Das Universum als der Inbegriff aller quantitativen Differenzen von Sub- und Objektivem ist eben damit gleich der absoluten quantitativen Indifferenz beider (§ 25. 29 f.). Somit lässt sich das Universum folgendermassen darstellen. Bezeichnet man die Indifferenz von Sub- und Objektivem durch A = A, die quantitative Differenz beider durch A = B, wobei A das Subjektive, B das Objektive bedeutet, bezeichnet man weiter das Ueberwiegen des einen Faktors durch ein +, das ich über A oder B setze, so wird die Reihe der Potenzen mit überwiegender Subjektivität durch $\overset{+}{A} = B$, die Reihe der Potenzen mit überwiegender Objektivität durch $A = \overset{+}{B}$ ausgedrückt. Das Universum lässt sich dann schematisch darstellen als eine gerade Linie, die aus zwei gleichen, nach entgegengesetzter Richtung verlaufenden Teilen besteht, $\overset{+}{A} = B$ und $A = \overset{+}{B}$, die sich beide auf die quantitative Indifferenz A = A reduzieren, welche selbst in den Mittelpunkt der Linie fällt.

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$A = A$$

Die Linie $A = \overset{+}{B}$ bedeutet die objektiven oder reellen Potenzen, die Entwicklungsreihe der Natur; die Linie $\overset{+}{A} = B$ die subjektive oder ideelle Reihe, die Potenzen des Geistes. Dieses Schema, sagt Schelling, ist die Grundformel seines ganzen Systems, die Form des Seins der absoluten Identität im einzelnen wie im ganzen (§ 46 f.).

Mit diesem Grundgedanken des Systems ist auch die Gliederung der Wissenschaften ohne weiteres gegeben. Da die Welt nichts anderes ist, als der Prozess der Selbstentwicklung der Vernunft durch die verschiedenen Stufen der Natur und des Geistes, so ergeben sich daraus zwei Aufgaben: Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Nur beide zusammen machen das System des Wissens aus. Die erste, heisst es in der Darstellung des Systems, hat zur Aufgabe die Konstruktion der Natur, von der anorganischen durch die Stufen der organischen bis zu den höchsten Tätigkeitsäusserungen in derselben; von da schreitet das System fort zur Konstruktion der absoluten Indifferenz oder zu dem Punkt, wo die absolute Identität, indem sich im Menschen die Natur zum Ich erhebt, unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; von hier an beginnt die Konstruktion der ideellen Reihe, die höchste

Stufe, die sie erreicht, ist die Wahrheit und Schönheit, die Selbstvollendung der Vernunft in Wissenschaft und Kunst (4, 212 Anm.). Etwas genauer schildern die Ferneren Darstellungen aus dem System das allgemeine Bild der Philosophie folgendermassen. Die Philosophie bewegt sich um zwei relative Indifferenzpunkte: Natur oder reelle Welt und Gott oder ideelle Welt; im Absoluten, dem Zentral- oder Indifferenzpunkt sind beide in gleicher ewiger Durchdringung. Jede der beiden Einheiten hat drei Potenzen: die der Natur sind Materie, Licht, Organismus, die der ideellen Welt Wissen, Handeln, künstlerisches Schaffen (4, 418—423). Doch vermochte Schelling die Konstruktion der ideellen Reihe nicht zu liefern. Das „System" gibt nur die Konstruktion der Natur bis zum organischen Leben, die Ferneren Darstellungen nur eine solche der Verhältnisse unseres Planetensystems. Am meisten noch nähert sich der Bruno der Lösung der ganzen Aufgabe. Hier gibt Schelling im ersten Teil eine Deduktion des sichtbaren Universums, der Weltkörper und ihrer Bewegungen, und der Stufen des anorganischen und organischen Lebens bis zum Bewusstsein; der zweite Teil aber enthält nur eine Deduktion der Erkenntnis, des Begriffs der absoluten Philosophie, also eine Wissenschaftslehre, aber keineswegs eine Konstruktion der ganzen geistigen, sittlichen und geschichtlichen Welt. Also bleibt auch hier der zweite Teil der Aufgabe ganz ungelöst. So bestimmt Schelling also in der Einleitung zu dem System seinen eigenen neuen Standpunkt als den der Produktion von dem Fichteschen Reflexionsstandpunkt unterschieden hatte (4, 109), so gelang ihm die Durchführung dieses Prinzips doch nur mit der Naturphilosophie; an die Stelle der durch das System geforderten objektiven Konstruktion der geistig-geschichtlichen Welt dagegen setzte sich ihm immer wieder unvermerkt die Transzendentalphilosophie, die doch in einer ganz anderen Linie lag. Auch noch in den Schriften von 1802 kehrt die schiefe Parallelisierung der Transzendental- mit der Naturphilosophie nicht selten wieder (4, 410. 5, 27. 28).

Aus dieser Sachlage erklären sich nun die Urteile Schleiermachers über Schellings Philosophie, die bis Anfang des Jahres 1804 durchweg sehr skeptisch, zum Teil ganz ablehnend lauten. Der feste Punkt für Schleiermacher ist, wie wir sahen, seit Mitte 1802 die Forderung: Physik und Ethik sind die beiden Wissenschaften, welche von der Elementarphilosophie ausgehen. Als dritte sollte zur Ergänzung und Verbindung der anderen hinzutreten entweder „die wahre Kunstlehre" als die Synthese von beiden (vgl. Syst. d. transz. Id. u. Ueber d. wahren Begriff d. Nat. Philos.), oder aber die Historie als „das Resultat worin sie endigen"

(Denkm. S. 131. 134). Das hauptsächlichste Bedenken, das er gegen Schelling geltend macht, ist demgemäss immer, dass Schelling keine Ethik hat. Verglich er nun in dieser Hinsicht Schelling mit Fichte, so ergab sich ihm folgende Beobachtung (Tageb. 1802): „Aus dem Idealismus sind zwei verschiedene Theorien ausgegangen. Die Fichtesche, welcher durch die ganze Anlage und Gesinnung keine Physik möglich ist; und die Schellingsche, welcher auf eben die Art keine Ethik möglich ist. Zu beweisen ist demnach, dass auch die Physik des letzten und die Ethik des ersten schlecht und leer sein muss" (Denkm. S. 139, Nr. 147). In noch schärferer Form wiederholt er dieses Urteil in dem Schlusswort der Kr. d. SL.: Soviel man von dem dynamischen Idealismus halten mag, der in der Ethik mit dem Eudämonismus, in der Naturwissenschaft mit dem Atomismus aufgeräumt hat, so wenig kann er doch als Lösung der wissenschaftlichen Gesamtaufgabe betrachtet werden. Denn die beiden Darstellungen desselben widersprechen sich auf die bedenklichste Weise. Fichte hat zwar eine Ethik aufgebaut, dagegen die Möglichkeit einer Naturwissenschaft bald trotziger, bald verzagter geleugnet. Schelling hat zwar die Naturwissenschaft aufgestellt, für die Ethik aber keinen Platz finden können auf dem Gesamtgebiet der Wissenschaften. So dürfte, was sie beide zusammen, abgesehen von der gemeinsamen idealistischen Grundanschauung, an realem Wissen besitzen, nur mässigen Wert haben; was sie dagegen zusammen leugnen, macht so ziemlich alle reale und mehr als elementare Wissenschaft aus. Zum Schluss folgt noch die herb abweisende Wendung: wie schon der Charakter der einzelnen Wissenschaft, wie jeder sie darstellt, abhängig ist von der Beschaffenheit seines sittlichen Bewusstseins, so wird man die wahre Idee eines Systems der menschlichen Erkenntnis nur dort finden, wo auch die vollkommene Sittlichkeit, wenigstens in der Idee, wo das vollständige Bewusstsein der höchsten Gesetze und des wahren Charakters der Menschheit vorhanden ist (Kr. 486 ff.).

So fand Schleiermacher den tiefsten Grund der Differenz, die ihn von Fichte und Schelling trennte, in der Verschiedenheit der Charaktere. Während seine eigene Weltanschauung auf die Mystik begründet und durchaus von dem Interesse für die Ethik bestimmt war, erschien ihm die Art der Fichte und Schelling als ganz einseitiger Intellektualismus. Seine brieflichen Aeusserungen geben hierüber den vollkommensten Aufschluss. „Es ist doch nichts mit einer Philosophie, die so bloss auf dialektischem Grunde ruht ohne allen Mystizismus, wie es mit dem Idealismus in Fichte der Fall ist" (Juni 1803, Br. 3, 350). In Schelling freilich verkennt er nicht die ungleich reichere Natur, aber er fürchtet doch, er möchte Fichte

ähnlicher sein als man denkt. „Mir ist es nämlich immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System gekommen ist. Fichte offenbar nur aus einem dialektischen Bedürfnis, um ein Wissen zustand zu bringen, daher er nun auch nichts hat, als Wissen um nichts als das Wissen. Schelling nun geht es wohl ebenso mit der Natur“ (Dezember 1803, Br. 4, 94 f.). Er wird mit diesem Urteil weder Fichte noch Schelling ganz gerecht. In Fichte ist das ethische Interesse ebenso sehr leitend für seine Philosophie, wie das dialektische. Den vollkommen universalen Charakter von Schellings Philosophie aber hat er kurz darauf selbst rühmend anerkannt. — Noch eine andere Seite der Differenz hebt Schleiermacher in dem angegebenen Zusammenhang hervor. Es ist die strenge Trennung von Philosophie und Leben, die ihm immer als der Grundfehler an Fichte erschien. Wenn die strenge Philosophie, das reine bei sich selbst bleibende Erkennen, der Gegensatz sei zur Poesie, d. h. zu dem freien schöpferischen Produzieren, so müsse es noch ein Höheres geben, welches beide verbindet, wie die göttliche Weisheit bei Plato, die nicht mehr philosophiert, sondern in der Gedanke und Bildung eins ist. Dies Höhere sei die Einheit der lebendigen Persönlichkeit, die jenen Gegensatz überwindet, indem sie die Ideen ins Leben hinein trägt, um ihnen da Gestalt zu geben. Auch das vermisst er sowohl bei Fichte als bei Schelling. Fichte ist ihm deshalb ein grosser einseitiger Virtuose, aber wenig Mensch. Von Schelling versichert er, wie zugleich auch von Goethe, er halte ihn zwar für einen mächtigen Geist, werde aber nie in Versuchung geraten ihn zu lieben (Br. 1, 305). Er vermisste bei ihm das tatkräftige Interesse für die grosse sittliche Aufgabe, den Idealismus in die Wirklichkeit zu übertragen und dadurch das sittliche Leben der Gesellschaft auf eine neue höhere Grundlage zu stellen. Doch ist auch an diesem Punkt sein Urteil offenbar einseitig. Wie das stärkste praktische, reformatorische Bedürfnis ein Grundzug in Fichtes Wesen ist, ist bekannt. Aber auch Schelling hatte eben damals bewusster- und ausgesprochenermassen die Aufgabe in Angriff genommen, die Verbindung seiner Philosophie mit den grossen bewegenden Mächten des wirklichen Lebens, der Sittlichkeit und der Religion, herzustellen, und beiden durch die Ideen der Spekulation einen neuen Inhalt zuzuführen. Er hatte dies getan in der Schrift „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“, welche 1802 in Schellings und Hegels Journal erschien, und er hatte hier in einem Schleiermacher durchaus verwandten Geiste Religion und Sittlichkeit bestimmt als die beiden von der Philosophie selbst geforderten notwendigen Arten von Objektivierung

der spekulativen Ideen: Die Religion als Anschauung des Universums, d. h. als die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst, die Sittlichkeit als den objektiven Ausdruck spekulativer Ideen, nämlich der Harmonie des Universums, im Handeln (5, 108. 115 f.). Doch erlaubt und fordert das Verhältnis Schleiermachers zu diesen Gedanken Schellings, in Sonderheit zu dem wichtigen Begriff der Anschauung des Universums, erst in einem späteren Zusammenhang seine Darlegung.

Zu einer völligen Klärung seines Urteils über Schellings System gelangte Schleiermacher erst durch das Studium von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Diese, sicher die einflussreichste von allen Schriften Schellings, waren 1803 erschienen. Die Rezension Schleiermachers ist im April 1804 geschrieben (Br. 4, 579 ff.). Indem wir uns die Hauptgedanken dieser Rezension vergegenwärtigen, überblicken wir nun erst die Verwandtschaft des beiderseitigen Standpunkts.

Der wichtigste Zweck, beginnt Schleiermacher, der Schellingschen Schrift ist, ein System aller Erkenntnisse und ihres Zusammenhangs im Umriss aufzustellen. Diese Aufgabe zu lösen ist eine unnachlässliche Forderung an jede Philosophie, und die Art, wie sie ihr genügt, gleichsam die äussere Probe ihrer inneren Wahrheit. Schon dass Schelling sich diese Aufgabe ausdrücklich stellt, sticht sehr vorteilhaft ab gegen die Art, wie Kant und Fichte ihre ähnlichen Versuche angestellt haben. Die Konstruktion dieses Systems der Wissenschaften selbst beruht, wie schon oben gezeigt, auf dem Prinzip der absoluten Identität des Idealen und Realen, welche nach zwei Seiten, in eine ideale und reale Reihe auseinandertritt. Nun gibt aber Schelling, streng genommen, nicht einen, sondern zwei verschiedene Entwürfe einer Gliederung der Wissenschaften aus diesem Grundgedanken.

Die eine, bei Schelling selbst massgebende Darstellung ist folgende. Die Gliederung der Philosophie beruht gemäss jenem Grundgedanken des Systems auf drei Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als Eins erblickt werden, und den beiden relativ entgegengesetzten Mittelpunkten dieser beiden Welten. Diejenige Wissenschaft nun, welche den Indifferenzpunkt objektiv darstellt, ist die Theologie; diejenige, welche die ideelle Seite der Philosophie für sich zum Gegenstand hat, die Geschichte; die, welche die reale Seite darstellt, die Naturwissenschaft. Durch keine von ihnen aber wird die Philosophie in ihrer Totalität objektiviert, sondern dies geschieht erst in der Kunst, die allein eine vollkommene Ineinsbildung des Idealen und

Realen zustand bringt, und somit als vierte Wissenschaft zu den anderen ergänzend hinzutritt (Schelling 5, 283 f., Schleiermacher 583). An diese Darstellung knüpft Schleiermacher seine Kritik. Er verlangt die Ausscheidung der Theologie. Denn nach Schelling selbst kann der Indifferenzpunkt des Idealen und Realen nicht selbst Gegenstand einer realen Wissenschaft werden. Alles reale Wissen, erklärt Schelling selbst, ist gebunden an die Trennung und Sonderung des Idealen und Realen, kann also die Indifferenz selbst nie zum Objekt haben (5, 280). Das Absolute kann erscheinen, kann sich offenbaren nur in der Form der Nicht-Absolutheit, nur getrennt, entweder als Ideales oder Reales. Daher zerfällt auch bei Schelling selbst die Religion charakteristischerweise in Christentum und Mythologie; das Christentum ist die Anschauung Gottes in der Geschichte, also dem Idealen, die Mythologie in der Natur, dem Realen. Somit kann die Theologie keine reale Wissenschaft sein, wie die beiden andern. Sie hat den Gegenstand mit ihnen gemein, den sie aber ganz anders behandelt. Die Aufgabe ist also, diese Verschiedenheit der Behandlung aufzuzeigen, wäre es auch nur, um die Aufgaben der Naturwissenschaft und der Geschichte rein und sicher abzugrenzen (Schleiermacher 583 f.). Doch, fährt Schleiermacher fort, ist dieser Fehler kein Fehler des Systems selbst. Denn Schelling gibt in demselben Zusammenhang noch den Ansatz zu einer zweiten richtigeren Konstruktion. Die notwendige Gliederung, heisst es hier, der Philosophie ist: den absoluten Zentralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und wiederum diese in jenem darzustellen. Hier also ist nicht mehr von der unlösbaren Aufgabe die Rede, ein reales Wissen aufzustellen, welches dem Indifferenzpunkt entspricht, sondern reale Wissenschaften sind nur die Darstellungen der beiden relativen Einheiten für sich, also die historische Konstruktion der geistigen Welt und die historische Konstruktion der Natur, und beide zusammen, eben insofern sie als real eins angesehen werden können, machen auch die reale Darstellung des absoluten Wissens aus. Da nun aber in diesen beiden realen historischen Wissenschaften das einzelne ausserhalb des Absoluten und getrennt von ihm dargestellt wird, so entstehen hieraus zwei weitere Aufgaben, deren Lösungen keineswegs wieder reale Wissenschaften sein sollen, sondern Ergänzungen derselben, indem hier auch im einzelnen Relativen die Trennung vom Absoluten aufgehoben und so unmittelbar der Zentralpunkt hergestellt wird. Diese Lösungen sind nämlich erstens die Darstellung des Absoluten im einzelnen Relativen, indem in einzelnen Erscheinungen das Ideale und Reale in eines gebildet werden, durch die Kunst; zweitens umgekehrt die Darstellung des

einzelnen Relativen im Absoluten, indem das einzelne Endliche unmittelbar im Unendlichen und also in der Identität des Idealen und Realen geschaut wird, in der Religion (Schleiermacher 584 f.).

Zwei weitere wesentliche Gesichtspunkte, die Schleiermacher geltend macht, betreffen die Geschichte und die Moral.

In eigentümliche Schwierigkeiten verwickelt sich nämlich Schelling bei Bestimmung der genaueren Aufgabe der Geschichte. Auf der einen Seite, da die religiöse Auffassung der Geschichte der Theologie zugewiesen, die pragmatische Behandlung aber für empirisch und für unfähig erklärt wird, der Geschichte den Rang einer realen Wissenschaft zu geben, so bleibt als ihre Aufgabe nur übrig die künstlerische Behandlung ihres Stoffs, den sie mit der Religion teilt; es ist klar, dass auf diese Weise die Historie aus der Reihe der realen Wissenschaften tatsächlich verschwindet und nur noch als Objekt der Bearbeitung durch Kunst und Religion in Betracht kommt. Auf der andern Seite aber sind nach Schelling das Objekt für die Historie nicht sowohl die Begebenheiten als solche, als vielmehr die Realisierung der Organisation der geistigen Welt überhaupt, und so ist sie von hier aus offenbar der Inbegriff der ganzen idealen Seite des Wissens. Sie ist also hier alles, dort nichts, ihre Stellung somit gänzlich unklar (Schleiermacher 587).

Noch wichtiger ist für uns, was Schleiermacher über die Behandlung der Moral bei Schelling sagt. Schelling stellt in den Vorl. an die Moral zwei Forderungen, die sich mit Schleiermachers eigener Anschauung vollkommen decken. Die erste ist: die Moral, nachdem sie lange genug bloss negativ gewesen, müsse positiv werden und sich auf Ideen gründen. „Es gibt keine Sittlichkeit ohne Ideen, nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung“ (5, 259. 277). Und zweitens verlangt er, die Moral müsse konstruktiv und spekulativ werden, genau entsprechend der Naturphilosophie. „Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten ist daher in sich ebenso absolut als die des ersten, und die Moral eine nicht minder spekulative Wissenschaft, als die theoretische Philosophie. Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektiviert, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Konstruktion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der Konstruktion der Natur und ruht auf spekulativen Ideen. Ich weiss, dass eine Sittenlehre in diesem Sinn noch nicht existiert, aber die Prinzipien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie“ (276 f.).

Hier ist also zum erstenmal der Begriff einer Philosophie des

Geistes, korrespondierend der Philosophie der Natur, die Aufgabe einer spekulativen Konstruktion der geistigen Welt, bei Schelling mit völliger Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen, und zwar unter dem Namen der Moral. Es ist genau derselbe Begriff von Moral, wie er Schleiermacher seit Mitte 1802 vorschwebte. Aber, wendet nun Schleiermacher ein, wo ist denn der Platz dieser Moral im System der Wissenschaften? Schelling unterscheidet sie von der theoretischen als praktische Philosophie. Aber von diesem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft ist vorher und nachher nirgends die Rede. Schleiermacher stösst hier auf eine Unklarheit, die nur für ihn, aber nicht für Schelling eine solche ist. Schelling selbst war schon lange gewöhnt, die Naturphilosophie als theoretische, die ihr korrespondierende Wissenschaft der ideellen Welt aber, die bald Transzendentalphilosophie, bald Idealismus, bald Ethik hiess, als praktische zu bezeichnen (s. o. S. 75. 83—85). Freilich hätte er das hier auch sagen sollen. Dann wäre er auch wohl selber dazugekommen, seine Aufstellungen in derselben Weise zu verbessern, wie dies nun Schleiermacher fordert. Wenn nämlich, fährt dieser fort, die theoretischen Wissenschaften jene beiden von Schelling deduzierten realen Wissenschaften, die der Natur und der Geschichte sind: kann es dann überhaupt ausserhalb der theoretischen noch eine praktische Wissenschaft geben? Bedenkt man nun, welche Schwierigkeiten sich bei der Bestimmung der Geschichte ergeben haben, und dass nach Schelling die Sittlichkeit durch die allgemeine Freiheit objektiviert wird, und dass die Konstruktion der sittlichen Welt der Konstruktion der Natur parallel laufen soll: „so sollte man fast glauben, der Platz der fast verschwundenen Historie müsse von hier aus besetzt werden, und die sogenannte Wissenschaft der Geschichte, die sich gar nicht recht auffinden lassen wollte, sei eigentlich die historische Konstruktion der Sittlichkeit“ (589).

Ich fasse das E r g e b n i s zusammen. Die Grundanschauung von Schleiermachers System, wie sie durch alle Fassungen der Ethik und Dialektik unverändert dieselbe bleibt, ist die Koordination von Physik und Ethik als der beiden realen Wissenschaften, welche aus einer höchsten oder Fundamentalwissenschaft abzuleiten sind. Diese Grundanschauung steht ihm seit Mitte 1802 fest. Sie war ihm dadurch entstanden, dass er neben die sich erhebende Naturphilosophie als zweite wissenschaftliche Hauptaufgabe die Ethik, wie er sie auffasste, als Geistesphilosophie im Sinn Fr. Schlegels, stellte, und nun für beide in einer neuen verbesserten Wissenschaftslehre die Begründung suchte. Ueber der Arbeit an der Kr. d. SL. blieb diese Grundanschauung zunächst

unausgeführt, aber sie bildet den feststehenden Massstab für sein Urteil über Schelling, der demselben Ziel wie Schleiermacher, einem System der Wissenschaften, zustrebte. Während nun aber die früheren Entwürfe Schellings mit manchen Unklarheiten und Schwierigkeiten behaftet waren, fand Schleiermacher zum erstenmal in der Methodologie die systematische Grundanschauung, die ihm selbst vorschwebte, in vollkommen klarer und abgerundeter Weise ausgesprochen: an der Spitze eine Fundamentalwissenschaft, auf ihr beruhend zwei reale Wissenschaften, die eine die Physik, die andere nach Schelling die Geschichte; und er fand hier ferner seinen originalen Begriff von Moral, wie ihm dieser schon seit den R. feststand, als einer Wissenschaft von den Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, nun auch von Schelling aufgestellt, und es bedurfte nur einer leichten Korrektur an Schellings Ausführungen, um dieser Moral, die bei Schelling dem Anschein nach ausserhalb der Philosophie stand, auf Grund von Schellings eigenen Prinzipien in dem System selbst ihre hervorragende Stelle anzuweisen. Schleiermacher hat also diese grundlegende Gliederung seines Systems nicht von Schelling übernommen, sondern sie vielmehr, nachdem er sie längere Zeit bei Schelling vergeblich gesucht, schliesslich in der Methodologie vorgefunden, und nicht, ohne die Moral erst selbst an ihren richtigen Ort stellen zu müssen.

Während man ihm also, was die Gliederung des Systems anlangt, seine volle Selbständigkeit Schelling gegenüber zugestehen muss, hatte nun aber die entdeckte Uebereinstimmung mit Schelling die wichtige Folge, dass Schleiermacher weiterhin nun auch jene inhaltliche Grundanschauung des Schellingschen Systems herüber nimmt, die Konstruktion des Universums als eines Entwicklungsprozesses durch eine Reihe von Potenzen auf der Basis der Identität mit stetiger Abnahme des realen, stetiger Zunahme des ideellen Exponenten. Der Beweis liegt in folgenden Sätzen Schleiermachers: „Der höchste Gegensatz ist der des dinglichen und des geistigen Seins"; im höchsten Sein ist die vollständige Identität beider. „Jedes Glied dieses Gegensatzes getrennt für sich genommen ist nichts im Sein und im Wissen". „Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches d. h. gewusstes ist die Natur. Das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als geistiges d. h. wissendes ist die Vernunft" (Eth. Schw. § 46—48). Die Ethik ist Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft oder mit dem Uebergewicht des Idealen, die Physik ist Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur oder mit dem Uebergewicht des Realen (Eth. ed. Twesten S. 247, § 28. Schw. S. 27 o.). Zwischen beiden besteht eine

relative Identität von Begriff und Gegenstand, indem im Physischen das Objektive das Ursprüngliche ist und die Vernunft das sich Herausbildende, im Ethischen die Vernunft das Ursprüngliche und der Gegenstand das sich Herausbildende (Dial. 327). Wie die Ethik mit der Beschreibung der sittlichen Entwicklung des einzelnen und des Geschlechts eine Reihe darstellt, deren Exponent ein Zunehmen des ideellen, und ein Abnehmen des reellen Faktors ausdrückt (Tw. S. 249, § 41), so stellt die Natur in den verschiedenen Stufen der Gravitation und Kristallisation, Vegetation, Animalisation, endlich der Humanisation oder des intellektuellen Prozesses eine analoge „Reihe von Aufsteigungen in der Entwicklung des Idealen" dar. Der Punkt, wo der Gegensatz von Realem und Idealem im Menschen heraustritt, ist der Wendepunkt. Aber beide Prozesse, der physische und der ethische, fallen genau in dieselbe Richtung. Die Ethik ist die Fortsetzung der Physik, und „im höchsten Wissen Ethik Physik, und Physik Ethik" (Zur Philos. 2, 410 ff., 462. Dial. § 213. Eth. Schw. § 66. b). Jene von Schelling als Grundformel seines Systems konstruierte Linie ist auch die Grundformel von Schleiermachers Weltanschauung.

Dritter Teil.

Die Umbildung von Schleiermachers Religionsbegriff unter dem Einfluss Schellings.

Nachdem Schleiermacher in der angegebenen Weise in den Prinzipien von Schellings System die erstrebte Anknüpfung und Begründung für seine Ethik gefunden, las er in Halle die Ethik sogleich im Wintersemester 1804—05, und zum zweitenmal im Winter 1805—06. Zu beiden Vorlesungen hat Schleiermacher ausführliche Entwürfe ausgearbeitet, die uns aber beide fast vollständig verloren gegangen sind. Von dem ersten Entwurf lag schon Schweizer nur noch die Tugendlehre vor, welche er in seiner Ausgabe als Ergänzung der übrigen Darstellungen vollständig abgedruckt hat und als Entwurf e bezeichnete (Schw. 328 ff. Die näheren Nachweise zum erstenmal bei Huber 76 f.). Den zweiten Entwurf von 1805—06, mit d bezeichnet, fand Schweizer noch vollständig in Schleiermachers Nachlass; auch Twesten ist er noch vorgelegen und scheint bei ihm verloren gegangen zu sein. Twesten teilt aus diesem Entwurf d gar nichts mit, Schweizer nur ganz vereinzelte Exzerpte; doch ist auch dieses Wenige für die Erkenntnis von Schleiermachers Entwicklung in dieser wichtigen Epoche von allergrösstem Wert. Ausserdem scheint noch, wohl bei Dilthey, ein Kollegienheft Böckhs von Schleiermachers erster Vorlesung zu existieren (Dilthey S. 347). Aus ihm vor allem müsste sich bewähren, was wir im folgenden aus dem gedruckten, sehr fragmentarischen Material zu erheben suchen.

Wie es nach dem Vorangegangenen nicht anders zu erwarten, wird der Begriff der Ethik bestimmt durch die Koordination mit der Physik. „Alles reale Wissen teilt sich in Ethik und Physik“ (d 32). Beide sind spekulative Philosophie, die

Physik die theoretische, die Ethik die praktische Seite (d 41 f.). Die Ethik ist „abhängig von der theoretischen Philosophie, weil diese ihr den Menschen geben muss, dessen klare Anschauung das letzte Resultat der theoretischen Philosophie ist" (d 56 f. Note), und sie ist die Fortsetzung der Physik: „Der Mensch wird uns gegeben als Naturwesen von der Naturphilosophie, und was so in ihm vorkommt, wird durch die einwohnende Idee" (d. h. durch die Vernunft) „zur höheren Potenz erhoben" (d 216). Nichts anderes als diese Ableitung der Ethik, neben der Physik, aus dem Gedanken der Identität des Idealen und Realen kann der Inhalt der „transzendentalen Postulate" gewesen sein, welche auch schon in e an der Spitze des Ganzen standen, und Schleiermachers „Ansicht von dem Ganzen der Wissenschaft und dessen, was sie ausdrücken soll", enthielten (Briefw. mit Gass S. 25 f. 31 f.)[1]). Dass Schleiermacher in der näheren Bestimmung und Begründung der Identität von Schelling abwich (Gass 31 f.), ist schon aus seiner Anzeige der Methodologie gewiss, doch ist das erst in einem späteren Zusammenhang zu zeigen. Diese Differenz, in der er sich mit Schelling fand hinsichtlich der Begründung der Identitätsidee, hing aufs engste zusammen mit der Umbildung seines Religionsbegriffs, zu der er sich durch Schelling gedrängt sah. Und mit dieser Umbildung seines Religionsbegriffs hing es wieder zusammen, dass nun erst auch sein Begriff der Erkenntnis, seine Theorie des Wissens eine scharfe, bestimmte Ausprägung erfuhr.

I. Die bisherige Anschauung über die 2. Auflage der Reden.

Allgemein bezeichnet man die Jahre 1804—06 als einen Wendepunkt in Schleiermachers Entwicklung, als eine Zeit wesentlicher Umbildungen (Dilthey, Haym, Bleek, Fuchs). Einige bedeutsame Resultate davon treten schon in der zweiten Aus-

---

1) Beth a. a. O. will zwischen dem Entwurf d und den späteren Entwürfen einen Unterschied finden, der in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Die früheren ethischen Arbeiten Schleiermachers nämlich sollen rein auf Anschauung gegründet sein, die späteren dagegen auf das deduktive Verfahren. Erst die Ethik c von 1812 nehme ihren Ausgangspunkt von jener höchsten Idee der Identität und des Gegensatzes von Dinglichem und Geistigem, und erst diese Bearbeitung biete demnach einen „vollständigen konstruktiv-deduktiven Versuch". Dem Entwurf von 1805 dagegen habe ein solcher noch ganz fern gelegen, sondern damals sei die Ethik noch unmittelbar auf der „lebendig-freien Anschauung des Lebens", wie in den Monologen, errichtet worden (7. 37. 53. 55). — Das ist nicht richtig. Vielmehr steht die Forderung der Ableitung der Ethik aus einer Wissenschaftslehre oder Elementarphilosophie und damit der konstruktiv-deduktive Charakter der Ethik schon seit 1802 fest. Um diese Anknüpfung der Ethik an das höchste Wissen herzustellen, forderte dann schon die Krit.

gabe der R. üb. d. Rel. heraus, die im März 1806 in Angriff genommen, und Ende August vollendet wurde.

Der Unterschied zwischen der 1. und 2. Auflage der R. ist längst beobachtet, auch wiederholt untersucht worden, doch nicht, ohne dass darüber im folgenden eine nach Fragestellung und Ergebnis durchaus selbständige Untersuchung vorzulegen wäre.

Dieser Unterschied besteht einmal in der positiveren Stellung Schleiermachers zum Christentum (Bleek 174 ff.); ferner in einer Aenderung des Gottesbegriffs: es beginnt sich eine Unterscheidung von Gott und Welt anzubahnen, die Welt soll als Totalität, Gott als Einheit und insofern von der Welt verschieden gedacht werden (Lipsius, Schleiermachers R. üb. d. Rel. J.pr.Th. 1875, S. 173. 300). Die entscheidende Differenz aber betrifft den Begriff der Religion selbst: neben und in vielen Fällen an Stelle der Anschauung erscheint als die spezifisch religiöse Funktion das Gefühl. Dieser Punkt, auf den erstmals Haym (Rom. Sch. 426), dann Lipsius und Bender (1,168) hingewiesen, wird von Huber und Fuchs mit Recht in den Vordergrund gestellt.

Huber sagt: „Gerade das, was sieben Jahre vorher als Angelpunkt des Ganzen bezeichnet worden war, die Anschauung des Universums steht nicht mehr recht fest. Bei einer Probe, die mit 40 Fällen gemacht wurde, in denen Schleiermacher 1799 „Anschauung" sagte, ergab sich für die R.[2] in 30 Fällen die Ausscheidung, in 10 die Beibehaltung des Wortes „Anschauung". Noch grösser ist die Anhänglichkeit an den Begriff „Universum". In etwas mehr als der Hälfte der Fälle blieb derselbe stehen." Für Universum, wo es gestrichen wurde, wird Gott, Gottheit, das Höchste, Geschichte, das Ewige eingesetzt. Der Begriff der Anschauung wird am häufigsten ersetzt durch den Ausdruck „(unmittelbare) Wahrnehmung", oder durch „Wahrnehmung und Gefühl" oder durch „Gefühl" allein (Huber 55 ff.).

Unter allen Umständen zeigt sich also in dieser Neueinführung des Gefühls neben und statt der Anschauung das Bestreben, den subjektiven Charakter der Religion stärker zur Geltung zu bringen. Was war nun aber Schleiermachers eigentliche Ansicht? War ihm die Religion nun in Wirklichkeit Gefühl oder Anschauung bezw. Wahrnehmung oder aber beides? Es wäre

---

d. SL. einen „Hilfsbegriff", nämlich den der „menschlichen Natur", und die Ableitung dieses Begriffs aus dem höchsten Wissen (Kr. 11 f. vgl. 28. 42. 98 f.). Es ist lediglich die einfache Erfüllung dieser Forderung, wenn nun die Ethik d ausgeht von der „Anschauung des Menschen" und diese Anschauung bestimmt wird als der „Umriss der Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft" (d 56. 60).

PACIFIC SC

leicht, die Statistik Hubers über den Sprachgebrauch, die nicht vollständig ist, zu ergänzen, aber es wäre damit gar nichts gewonnen. Denn selbst gesetzt den Fall, dass Schleiermacher schon damals den Sitz der Religion ausschliesslich in der Subjektivität des Gefühls fand, so konnte er bei der Neuausgabe der R., wenn er nicht ein vollständig neues Buch schreiben wollte, unmöglich die frühere objektive, auf dem Begriff der Anschauung beruhende Fassung gänzlich austilgen, er konnte sie nur verwischen. Huber sagt vorsichtig, es bestehe also wenigstens die Möglichkeit, dass Schleiermacher für seine Person um 1806 im einen oder anderen Punkt schon weiter fortgeschritten war oder den Fortschritt konsequenter durchgeführt hatte, als er es in der 2. Auflage der R. zum Ausdruck bringen konnte (54). In dem vorliegenden Falle wird man das sogar ganz bestimmt annehmen müssen; die Bestimmung des Religionsbegriffs in der 2. Aufl. ist ein notgedrungener bewusster Kompromiss zwischen dem Standpunkt von 1799 und der neuen Gefühlstheorie. Nur die letztere aber gibt in Wahrheit Schleiermachers damalige Anschauung wieder. Zum Beweis genügt es, auf drei Punkte hinzuweisen. Erstens: in denjenigen Partien, die in der 2. Aufl. ganz umgearbeitet oder neu hinzugekommen sind, steht das Gefühl als die spezifisch religiöse Funktion durchaus im Vordergrund (Huber 57). Zweitens: in dem massgebenden Abschnitt, wo Schleiermacher sich am meisten bemüht, das Wesen der Religion durch ihren Unterschied von der Wissenschaft und Sittlichkeit deutlich zu machen, wird die Anschauung ausdrücklich als Organ der wissenschaftlichen Erkenntnis, als das Organ des religiösen Lebens aber allein das Gefühl bezeichnet (Ausg. von Pünjer S. 57; auch die weiteren Zitate aus der 2. Aufl. nach Pünjer). Drittens: Schon in der Ethik 1805—06, also unmittelbar vor der 2. Ausg. der R., wird die Anschauung oder das objektive Erkennen dem Gefühl oder dem subjektiven Erkennen gegenübergestellt, die Religion aber zum letzteren gerechnet und als das auf die Potenz der Sittlichkeit erhobene Gefühl bestimmt (d 244, 318).

Wie ist diese Verlegung der Religion aus der Anschauung in das Gefühl zu erklären? Lipsius erklärt sie aus der bezeichneten Aenderung des Gottesbegriffs. Wenn Gott von der Welt unterschieden wird, „so kann man allerdings noch sagen, der Fromme habe Gott unmittelbar im Gefühl, man kann aber nicht mehr von einer Anschauung Gottes reden“ (a. a. O. 173). Diese Erklärung hat schon Huber abgelehnt. Sie würde nur zutreffen, wenn Gott in R.² wirklich, wie Lipsius will, als ausser der Welt

für sich existierend betrachtet würde. Tatsächlich aber ist das nicht der Fall. Sondern Gott und Welt sind dasselbe All-Eine, welches unter dem Begriff des Universums als Vielheit, unter dem Begriff Gottes als Einheit angesehen wird. Wird aber Gott auf diese Weise als Einheit der Welt gefasst, so ist nicht einzusehen, warum ihn nicht Schleiermacher ruhig als Objekt der Anschauung hätte belassen sollen, so gut wie den Geist des Universums, den Weltgeist in der 1. Aufl.

H u b e r selbst sucht also nach einer anderen Erklärung für die Einführung der Gefühlstheorie, und findet sie in folgendem: „Mit Aufbietung alles Scharfsinns hatte Schleiermacher zu beweisen versucht, dass Religion nicht Philosophie sei. Ihm persönlich stand das grundsätzlich fest. Aber sah nun nicht seine religiöse Anschauung der intellektuellen Anschauung Schellings zum Verwechseln ähnlich? Hatte er die Religion nicht für viele Beschauer unkenntlich gemacht, indem er sie mit Farben Schellings und Spinozas malte? Es ergab sich die Aufgabe, alles auszuwischen im Bild der Religion, was an Philosophie erinnern konnte. Dazu gehört zweifellos der Begriff der Anschauung" (57 f.). Was zunächst Spinoza betrifft, so bestand freilich zwischen der Grundanschauung der R. und dem Spinozismus eine gewisse Aehnlichkeit. Die Anschauung des Universums, des Ewigen in den endlichen Dingen erinnert notwendig an die cognitio intuitiva bei Spinoza, und an die Anschauung sub specie aeternitatis; doch ist schon oben auf die entscheidende Differenz zwischen Schleiermacher und Spinoza in dem Grundgedanken ihrer Weltanschauung aufmerksam gemacht worden, und überdies, bei dem starken religiösen Grundzug von Spinozas System, auf den ja die Reden selbst nachdrücklich hinwiesen, mochte ihm die Vergleichung mit Spinoza am wenigsten bedenklich erscheinen. Inwiefern aber soll in den Reden die Religion mit Schellingschen Farben gemalt sein? Huber äussert sich darüber an anderer Stelle (36 ff.).

In der zweiten Rede spricht Schleiermacher von „jenem ersten geheimnisvollen Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren", und der zugleich sowohl „die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion" wie „die höchste Blüte der Religion" sein soll (R.[1] 73. 75). Dieser geheimnisvolle Augenblick nun ist nach Huber „nichts anderes als Schellings intellektuale Anschauung", wie dieser Begriff von ihm bis 1797 entwickelt worden sei. Aber schon die nähere Ausführung, in der

er diese Behauptung durch Zitate aus Schelling zu erweisen sucht, zeigt, dass er von dem genauen Begriff der intellektualen Anschauung, wie ihn Schelling fasst, keine richtige Vorstellung hat. Darum ist es nötig, den wahren Sinn dieses Begriffs kurz darzulegen.

Er stammt, wie bekannt, aus Fichtes Philosophie: „Die Wissenschaftslehre geht aus von einer intellektuellen Anschauung, der absoluten Selbsttätigkeit des Ich" (1, 471). Indem Fichte bei Aufstellung der Wissenschaftslehre nach einer höchsten und ursprünglichsten Gewissheit suchte, aus der sich alles übrige Wissen ableiten und begründen lasse, fand er diese Gewissheit in dem Bewusstsein des Ich von seiner ursprünglichen Tätigkeit, vermöge deren es sich selbst setzt. Indem ich mein Ich in dieser Weise denke, unter Abstraktion von seinem konkreten Bewusstseinsinhalt, rein nur als Denken, kann eben dieses mein unmittelbares Bewusstsein von mir als einem Denkenden intellektuelle Anschauung heissen. „Ein unmittelbares Bewusstsein heisst Anschauung"; und „da hier die Intelligenz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heisst diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung". „Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendentalphilosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die blosse Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben" (4, 47). Die intellektuelle Anschauung Fichtes also ist nichts anderes als die Vorstellung oder das Denken des reinen Ich als absoluter Spontaneität. Dass diese absolute Spontaneität nichts anderes ist als die intelligible Freiheit Kants, nur zum Prinzip der ganzen, auch der theoretischen Philosophie erweitert, ist offenbar. Als darum Kant in seinem Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" 1796 sich von dieser Philosophie der intellektualen Anschauung, die sich auf ihn berief, aufs entschiedenste losgesagt hatte, als von einer vorgeblichen Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen dürfe, um die ganze Weisheit von Grund aus in seinen Besitz zu bringen (Rosenk. 1, 621 f.), hat Fichte gegen ihn und Schulz nachdrücklich geltend gemacht, dass diese intellektuelle Anschauung des reinen Ich auch bei Kant tatsächlich sowohl in dem kategorischen Imperativ als in der „reinen Apperzeption" enthalten sei (1,472. 476).

Genau in demselben Sinn braucht Schelling in seinen ersten Schriften den Begriff. Grundlegend ist die Schrift vom Ich als Prinzip der Philosophie 1795. Dieses Prinzip der Philosophie ist

ihm nichts anderes, als eben die Fichtesche Selbstanschauung des Ich in seinem Wesen als unbedingte Freiheit und Selbständigkeit, als „absolute Selbstmacht", wie es Voraussetzung und höchster Grund aller Realität und alles Wissens ist; und ganz in derselben Weise wie bei Fichte wird gezeigt, warum für diese Selbstanschauung intellektuelle Anschauung der einzig zutreffende Name ist (1, 179—181). Sodann zeigen die Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795, wie diese Selbstanschauung von Spinoza und den Schwärmern fälschlicherweise zu der Anschauung des Universums objektiviert wurde (1, 319), eine Wendung, die später mit dem Fortgang von dem „Transzendentalen Idealismus" zum Identitätssystem Schelling selbst vollzog. Die Abhandlungen über die Wissenschaftslehre 1796/97 bestimmen die intellektuelle Anschauung als „das Anschauen unserer selbst in unserer reinen Tätigkeit, welches das Ich denke möglich macht" (1, 401); und noch deutlicher heisst es an anderer Stelle: „Der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahiert, hat in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst, die wir intellektual heissen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuelles Handeln ist. Wir behaupten zugleich, dass diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewusstsein entsteht, und dass sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als dieses reine Selbstbewusstsein ist" (420). Uebereinstimmend damit wird als Inhalt der intellektuellen Anschauung bezeichnet „die ursprünglichste Konstruktion, wodurch das Ich selbst erst entsteht". Die intellektuelle Anschauung ist eigentlich ein Postulat: „werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Tätigkeit bewusst" (448).

Die intellektuelle Anschauung bedeutet also bei Schelling wie bei Fichte das Sich-selbst-denken des reinen Ich, welches zugleich sein Entstehen ist. Es ist oben gezeigt worden, wie Schelling seit der Abhandlung Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie selbst auf den Standpunkt des Spinoza übertrat und die Selbstanschauung des Ich zur Anschauung des Universums objektivierte. Aber der Begriff der intellektuellen Anschauung erlitt zunächst durch diese Wendung keine Aenderung in seiner Bedeutung. Sie bleibt ihm die Selbstanschauung des Ich in seinem ursprünglichen unendlichen Produzieren. Sie wird ihm nicht Anschauung der objektiven, absoluten Vernunft. Vielmehr gewinnt er diesen Begriff der objektiven Vernunft nur durch eine Abstraktion von der intellektuellen Anschauung. „Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber ausserdem noch die Abstraktion von dem Anschauenden in dieser

Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurücklässt, welches an sich bloss Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich ist" (4, 87 f.).

Dieses also ist die fest umschriebene Bedeutung von Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung.

In einem etwas erweiterten Sinn wird der Begriff gebraucht in dem System des transzendentalen Idealismus. Hier ist der Inhalt der intellektuellen Anschauung nicht bloss wie in der Wissenschaftslehre jener ursprüngliche Akt des Ich, durch den es sich selbst denkt, sondern die ganze lange Reihe von Akten, die die Geschichte des Ichs bis zu seinem Bewusstwerden bilden. Daraus folgt: „Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens. Denn das transzendentale Denken setzt ein Vermögen voraus, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, sodass das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eins ist, aber eben dieses Vermögen ist das Vermögen der intellektuellen Anschauung. (3, 369).

Es ist also im Sinn Schellings vollkommen unmöglich, mit Huber zu sagen, jener geheimnisvolle Augenblick sei die intellektuelle Anschauung Schellings. Huber verwechselt hier zwei ganz verschiedene Dinge. Die intellektuelle Anschauung, die in Wahrheit der Ausgangspunkt und die allgemeine Methode von Schellings Transzendentalphilosophie ist, nimmt er für einen ganz bestimmten Teil der Transzendentalphilosophie, für die Lösung einer einzelnen Aufgabe derselben, nämlich der Erklärung der äusseren Anschauung, wie sie Schelling an verschiedenen Orten gibt. Am nächsten steht die Darstellung Schleiermachers der Schilderung Schellings 1, 368, welche Huber nicht aufführt. Hier wird die Anschauung erklärt als Zusammenfassung zweier entgegengesetzter Tätigkeiten, von denen die eine positiv, die andere negativ ist; die eine eine Sphäre erfüllt, die andere sie begrenzt; die eine vorgestellt wird als „Tätigkeit nach aussen", die andere als „Tätigkeit nach innen" (vgl. Schleiermacher R. 72). In der Anschauung selbst ist die absolute Identität des Gegenstands und der Vorstellung; erst wenn wir aus der Anschauung heraustreten, treten auch Vorstellung und Gegenstand als verschiedene Dinge auseinander (vergl. 1, 355 bis 359. 476—382. 2, 216 ff. 227).

Ist hier also die Uebereinstimmung Schleiermachers mit Schelling unverkennbar, so erscheint sie dagegen an einem anderen wichtigen Punkt fraglich, nämlich in Beziehung auf den Ursprung

unserer Anschauungen. Schelling steht wie Fichte auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus: die Anschauung entsteht nicht, wie man Kant allgemein missversteht, durch Einwirkung von Dingen an sich, einem wahren Hirngespinst, auf unsere Sinnlichkeit, sondern rein aus uns selbst, aus dem Zusammentreffen jener zwei entgegengesetzten Tätigkeiten, die das Wesen unseres Geistes ausmachen. „Darin liegt das Wesen der geistigen Natur, dass in ihrem Selbstbewusstsein ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt ausser ihr in der Anschauung, eine Schöpfung aus nichts, hervorgeht" (1, 357 f.). Aber gerade hier ist nun Schleiermachers Anschauung undeutlich; es scheint aber, als ob er, anders als Schelling, Sinn und Gegenstand, die Anschauung und ihr Objekt, als ursprünglich getrennt und verschieden, den Gegenstand somit als unabhängig vom Bewusstsein bestehend denke: die Anschauung selbst entsteht dadurch, dass beide, Sinn und Gegenstand, sich gegeneinander in Bewegung setzen, zusammentreffen, „gleichsam in einander fliessen und eins *werden*" (was sie bei Schelling *sind*), ehe sie wieder „an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren". Doch soll diese Frage erst in einem späteren Zusammenhang behandelt werden.

Was also Schleiermacher veranlasste, in der zweiten Aufl. der R. seinen Religionsbegriff statt auf die Anschauung auf das Gefühl zu begründen, war nach Huber das Bestreben, die Schellingschen Spuren in den R. zu verwischen. Wir fanden diese Schellingschen Spuren mit Huber in der Lehre von dem geheimnisvollen Augenblick, welche sich in der Tat mit Schelling nahe berührt, zwar nicht mit seinem Begriff der intellektuellen Anschauung, aber mit seiner Theorie über die Entstehung der äusseren Anschauung. Aber eben dieses kann nicht der Punkt sein, den Schleiermacher in der 2. Aufl. vermeiden wollte. Warum würde sonst der geheimnisvolle Augenblick und also auch der in ihm enthaltene Schellingianismus in der 2. Aufl. unverändert wiederkehren (Pünjer 55 f.), zwar nicht mehr als die höchste Blüte der Religion, (wie in R.[1] 75), aber als die ursprüngliche Bedingung unseres geistigen Lebens überhaupt, somit auch als die Grundlage der Religion? Damit aber fällt die Erklärung Hubers, welche auch Kirn übernommen hat (RE.[3], XVII 596 o), vollständig in sich zusammen. Es ist an ihr nichts richtig, als der allgemeine Gedanke, dass es die Beziehung Schleiermachers zu Schelling ist, in der das Motiv zu jener Aenderung des Religionsbegriffs der R. gesucht werden muss. Aber Huber selbst sucht in einer ganz falschen Richtung. *Nicht darin, dass Schleiermacher in der 1. Aufl. sich manche Ge-*

danken Schellings angeeignet hatte, liegt der Grund der Aenderung, sondern darin, dass Schelling seit 1801 die Grundanschauung von Schleiermachers R. als die Grundanschauung seines neuen Systems verkündigte. Was nach Schleiermachers ersten R. das Wesen der Religion ausmachte: die Anschauung des Universums als eines Entwicklungssystems von Individualisationen, deren jede als solche ein positiver Ausdruck des Unendlichen — genau dasselbe wurde nun in Schellings Identitätssystem als das Wesen der Philosophie, der Kern und Grundgedanke der wissenschaftlichen Welterkenntnis entwickelt. Schleiermacher wurde dadurch genötigt, für seine Religion, da sie nicht zugleich Philosophie sein konnte, einen andern Begriff und eine andere Begründung zu suchen, und suchte den Ausweg in der folgenreichen Wendung, dass er sich mit ihr von der Anschauung ins Gefühl zurückzog.

Die Verwandschaft des Standpunkts der R.[1] mit der Grundanschauung von Schellings neuem, dem Identitätssystem, hat Lipsius richtig erkannt, wenn er sagt, die Anschauung des Universums, die Anschauung des Unendlichen im Endlichen sei „dasselbe was Schelling intellektuelle Anschauung nennt" (147). Er scheint aber zu vergessen, dass Schelling diesen Begriff der intellektuellen Anschauung (= Anschauung des Universums) erst seit 1801, also erst nach den R. zu entwickeln beginnt; sonst wäre es wenigstens nicht begreiflich, warum er nicht auch weiterhin die Neueinführung der Gefühlstheorie in R.[2] aus dem Gegensatz zu Schelling erklärt, aus dem Bestreben Schleiermachers, die Religion vor der Verwechslung mit Schellings Philosophie sicher zu stellen. So aber weiss er zur Erklärung der Aenderung des Religionsbegriffs nur vorzubringen, dass die nachmalige Theorie der Dialektik in die R. von der 2. Aufl. an Eingang gefunden habe (157 f. 173); freilich eine seltsame Erklärung, da die erste Bearbeitung der Dialektik erst ins Jahr 1811, die 2. Aufl. der R. aber ins Jahr 1806 fällt, also die Dialektik selbst die zweiten R. schon zur Voraussetzung hat, und die neue Theorie von R.[2] aus ihren eigenen Ursachen zu erklären ist.

Der richtige Ausgangspunkt für diese Erklärung findet sich allein bei Fuchs (Th. St. K. 1903). Die veränderte Bestimmung des Religionsbegriffs in R.[2], sagt er, ist zu verstehen aus der „Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Identitätslehre Schellings". Weil Schelling seit dem Identitätssystem eine wissenschaftliche Anschauung des Universums lehrt, „musste Schleiermacher einen andern Begriff wählen und diesen fallen lassen". Deshalb „bestimmt er das Gefühl als Wesen der Religion und

schliesst möglichst alles Intellektuelle aus“ (84. 92)[1]). Im übrigen enthält der Aufsatz von Fuchs wenig mehr als Andeutungen, die Aufgabe ist mehr nur gestellt als gelöst. Die Bedeutung der Aenderung des Religionsbegriffs, der Unterschied der Grundanschauung zwischen R.[1] und R.[2] wird weit unterschätzt. Die Ursache ist, dass Fuchs es auch hier unterlässt, den metaphysischen Grundgedanken bestimmt herauszustellen, der den Begriffen Anschauung und Gefühl des Universums zu Grunde liegt. Es wird sich zeigen, wie erst durch das Zurückgehen auf diesen Grundgedanken die Verschiedenheit des Religionsbegriffs in R.[1] und R.[2] vollständig deutlich wird, und wie auch nur von hier aus das Verhältnis Schleiermachers zu Schelling ganz verständlich ist. Und so geht die folgende Untersuchung, indem sie an diesem Punkt einsetzt, auch Fuchs gegenüber ganz ihre eigenen Wege.

II. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und die Anschauung des Universums bei Schelling.

Der Inhalt der Anschauung des Universums in den R. 1799 ist die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Die grosse philosophische Bedeutung der R., von der Schleiermacher selbst ganz überzeugt war (Br. 1, 282 u.), liegt eben in der Art, wie sie das metaphysische Grundproblem des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen lösen durch das positive Verständnis der Individualität.

Diesem Problem, das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen, hatte auch Schelling sein Interesse schon in den ersten Schriften zugewendet.

Die Lösung, die er für dieses Problem findet, ist bestimmt durch den Grundgedanken seiner Transzendentalphilosophie, den Grundgedanken von Fichtes Wissenschaftslehre. Das Ich ist eine an sich unendliche Tätigkeit, die sich aber selbst ins Unendliche fort Schranken setzt, um immer wieder über diese Schranken hinauszugehen. Das Wesen der Intelligenz besteht demnach in einer ursprünglichen Duplizität von zwei entgegengesetzten Tätigkeiten. Die eine ist positiver, die andere negativer Art, die eine erfüllt, die andere begrenzt eine Sphäre, jene wird vorgestellt als Tätigkeit nach aussen, diese als Tätigkeit nach

1) Dieses letztere schon bei G. Lasch, Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der 1. Aufl. der R. bis zur 2. Aufl. der Glaubensl. Diss. Erlangen 1900: In den Veränderungen von R [2] und R [3] gegenüber R [1] zeige sich eine Tendenz, die refexionellen Züge, die Ausdrücke aus dem Gebiet des Intellekts auszuscheiden (S. 47). Aber die Frage nach dem Motiv dieser Ausscheidung wird kaum gestreift, an einen Einfluss Schellings wird gar nicht gedacht. Die 2. Aufl. der R. wird in ganz unmethodischer Weise erst nach der Dialektik und Gl.L. und nur anhangsweise und höchst flüchtig besprochen.

innen, jene ist ursprünglich unendlich, diese ursprünglich endlich (1, 368 f.). Indem der Geist beide Tätigkeiten in einer Handlung zusammenfasst, aus beiden „in sich selbst ein gemeinschaftliches Produkt schafft", entsteht die Anschauung (2, 221 vergl. 1, 382). Während also der Dogmatismus die Erscheinungen als ebensoviele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs ansieht, sind sie nach dem kritischen System ebensoviele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs: „Das Ich ist alles; es befasst Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten" (1, 215). Diese Anschauung, wonach das Endliche im Unendlichen „befasst" ist (215 Note), befolgt offenbar dasselbe Schema wie Spinoza, und ist also von dem Standpunkt der R. üb. d. Rel. durchaus verschieden. Nur in der einen Hinsicht zeigt sich zunächst die Verwandtschaft des Standpunkts mit Schleiermacher, dass auch Schelling von Anfang an das Unendliche nicht ausserhalb des Endlichen sucht. Es gibt, erklärt er, vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang, keine Mittelglieder, kein Vor und kein Nach zwischen beiden; beide müssen ganz zugleich gegeben sein. Dies ist der Fall im menschlichen Geist. „In ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit". „In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichheit)". Schelling gibt noch einen apagogischen Beweis dazu: „Entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abstrahieren, in uns gekommen ist" (1, 367 f.). Die Seele ist somit zu denken als „eine Tätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen kontinuierlich bestrebt ist". Alle Handlungen des Geistes gehen darauf aus, „das Unendliche im Endlichen darzustellen" (382). So haben wir schon hier genau dieselbe Bestimmung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, die wir in dem Ersten Entwurf eines Systems von 1799 unter dem Begriff der empirischen Unendlichkeit gefunden haben (s. o. S. 69). Diesen Begriff einer ursprünglichen Vereinigung von Endlichem und Unendlichem nun findet er in der früheren Philosophie nirgends als bei Leibniz, und hierin, sagt er, besteht die grosse Ueberlegenheit von Leibniz' über Spinozas Standpunkt. Spi-

noza denkt zwar ganz richtig das Endliche nicht ausserhalb des Unendlichen, sondern im Unendlichen befasst, aber er denkt trotzdem Endliches und Unendliches in abstraktem Gegensatz, er vermag darum nicht zu erklären, wie in die unendliche Substanz Determination und also Negation hineinkommen soll. „Wie im Unendlichen Bestimmungen sein können, wusste Spinoza nicht verständlich zu machen und vergeblich suchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Uebergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal, durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht". Es ist nach Schelling ein Verdienst Jacobis (Br. über die Lehre des Spinoza Beil. VI 2. Ausg. 1789), diesen Begriff der Individualität als der ursprünglichen Vereinigung von Endlichem und Unendlichem als den Mittelpunkt von Leibniz' ganzem System erwiesen zu haben (2, 37).

So strebt also auch Schelling, wie gleichzeitig Schleiermacher, im Gegensatz zu Spinoza nach einem positiven Verständnis der Individualität; aber der hier entwickelte Begriff ist von dem der Reden immer noch sehr verschieden. Denn was Schelling hier Individualität nennt, ist nur das allgemeine Wesen des Geistes überhaupt, in welchem sich alle geistigen Wesen gleich sind, das was die „Möglichkeit des Selbstbewusstseins" ausmacht (1, 368), die in der Natur des Geistes gegebene ursprüngliche Vereinigung einer unendlichen und einer endlichen Tätigkeit; aber nicht wie bei Schleiermacher die besondere Beschaffenheit jedes einzelnen Wesens, durch die es sich von allen anderen unterscheidet. Oder anders ausgedrückt: dasjenige, was das Unendliche ist im einzelnen Endlichen, gehört hier bei Schelling durchaus zu der allgemeinen Natur des Endlichen; bei Schleiermacher dagegen ist es eben das schlechthin Eigene und Singuläre an jedem Endlichen, wodurch es Ausdruck und Darstellung des Unendlichen wird.

Dies also war Schellings Anschauung 1796—97. Aber schon die Schrift von der Weltseele 1798 zeigt einen entscheidenden Fortschritt seiner Anschauung. Denn hier erklärt er: Was allen Geistern gemein ist, liegt ausserhalb der Sphäre der Individualität; „das individualisierende Prinzip in jedem" ist das, „was Geist von Geist unterscheidet" (2, 503). Erst hier also erreicht er den wahren Begriff der Individualität, wie ihn auch Schleier-

macher teilt: die Individualität das Prinzip der inneren spezifischen Besonderheit und Eigentümlichkeit des Einzelwesens, welches seine Verschiedenheit von allen anderen begründet. Die Verschiedenheit des Bildungsgangs beider Männer zeigt sich in der Verschiedenheit des Ausgangspunkts, von dem aus sie zur Idee der Individualität gekommen sind. Während Schleiermacher die Bedeutung dieser Idee aufging an dem Studium der sittlichen Welt, wurde sie für Schelling der Schlüssel zum Verständnis der Natur, in der Stufenfolge ihrer Erscheinungen. Schelling hat die Individualität entdeckt als das Bildungsgesetz der Natur in ihren organischen Produkten, und da ihm die ganze Natur Organismus und Leben ist, als das allgemeine Bildungsgesetz der Natur überhaupt. Diese Anschauung der Natur als eines einheitlichen organischen und genetischen Systems geht, wie Dilthey gezeigt hat, auf Goethe und Herder zurück. Indem Schelling diese Anschauung übernahm und mit der idealistischen Grundansicht Fichtes in Verbindung brachte, entstand die Naturphilosophie. Schon in den Erläuterungen zur Wissenschaftslehre hat Schelling diese Verbindung hergestellt. Aus dem Wesen unseres Geistes wird hier als notwendige Folge abgeleitet, dass uns die Natur als ein Organismus erscheinen muss. Die Seele ist im Produzieren ihrer Vorstellungen durchaus selbsttätig. Da nun ihr Wesen in der Tendenz besteht sich selbst anzuschauen[1]), so muss sie sich auch in diesem selbsttätigen Produzieren ihrer Vorstellungen selbst anschauen. Sie kann sich aber nicht selbst anschauen, ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird sich also selbst darstellen und anschauen in einem Objekt, in welchem produktive Kraft ist. Insofern sie ihre eigenen Vorstellungen produziert, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. „Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder, was dasselbe ist, als eine sich selbst organisierende Natur . . . Da in unserem Geist ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muss auch in der äusseren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren“ (1, 385 f.). Die naturwissenschaftliche Begründung dieser Anschauung gibt dann Schelling in den ersten naturphilosophischen Schriften, vor allem im zweiten Teil der Weltseele, welcher die Untersuchung des Ursprungs des allgemeinen Organismus zum Gegenstand hat. In der Einleitung der „Ideen“ wird

1) Die Begründung S. 382: Vermöge der ursprünglichen nach aussen gehenden Tätigkeit ist der Geist kontinuierlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Tätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen.

der Begriff des Organismus folgendermassen bestimmt. 1. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseins in sich selbst, es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. 2. Das Verhältnis der Teile zum Ganzen ist in einem Organismus kein willkürliches und zufälliges, sondern ein festes, durch den Begriff des organisierten Wesens notwendig gegebenes. 3. Im organischen Produkt ist eben deswegen Form und Materie unzertrennlich. Diese bestimmte Materie kann nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen (2, 40 f.). Diese gegenseitige Bedingtheit von Materie und Form in dem organischen Produkt ist nun aber das, was seine Individualität ausmacht. Das Wesen der Organisation, sagt Schelling, „besteht in der Unzertrennlichkeit von Materie und Form — darin, dass die Materie, die organisiert heisst, bis ins Unendliche individualisiert ist". Was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, muss eine Organisation sein und umgekehrt; Individualität und Organisation sind Wechselbegriffe (2, 498. 520). Alle Operationen der Natur in der organischen Welt, Ernährungsleben und Wachstum, sind, wie unter Berufung auf Goethes Metamorphose der Pflanzen gezeigt wird, nur ein fortschreitendes Individualisieren der Materie, und der letzte Schritt zur Individualisierung die Trennung in zwei Geschlechter. Das Leben der Natur in der Reihe ihrer Erscheinungen stellt sich somit dar als eine in einer unendlichen Stufenfolge verlaufende Annäherung an die Individualität (500. 503. 532 ff.). Woher stammt nun aber das Leben selbst? Es ist weder mechanistisch zu erklären, als Wirkung toter chemischer Kräfte, denn dadurch würde alle Freiheit der Natur im Bilden und Organisieren aufgehoben; nur in der Vereinigung von Gesetzmässigkeit und Freiheit liegt der Begriff der Organisation. Noch ist es, vitalistisch, zu erklären aus einer besonderen Lebenskraft, die als eine magische Gewalt die Wirkung der Naturgesetze in belebten Wesen aufhebt; denn dadurch würde alle Möglichkeit, die Organisation physikalisch zu erklären, a priori ausgeschlossen (526 f.). Noch ist das Leben, physiologisch, zu erklären aus den Bedingungen, die wir im Organismus wirksam finden, denn diese setzen den Organismus schon voraus (521 o). Muss also das Leben zur Erklärung der organischen Welt immer schon vorausgesetzt werden, und ist es andererseits aus den Kräften der anorganischen Natur nicht abzuleiten, so bleibt nur die Lösung: der Grund des Lebens muss im innersten Wesen der Natur überhaupt liegen. Und so erklärt Schelling: „Das Leben ist nicht Eigenschaft oder Produkt der tierischen Materie, sondern umgekehrt die Materie ist Produkt des Lebens.

Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge sind ebenso viele einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus . . . Das Wesentliche aller Dinge ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Tote in der Natur ist nicht an sich tot — ist nur das erloschene Leben" (500). So ist also das innerste Wesen der Natur Leben, die Erscheinungsweise des Lebens aber die Individualisation. „Das Leben selbst ist allen lebenden Individuen gemein, was sie von einander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das positive Prinzip des Lebens kann daher keinem Individuum eigentümlich sein, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Atem der Natur. — So liegt — wenn man uns diese Analogie verstattet — was allen Geistern gemein ist, ausserhalb der Sphäre der Individualität, es liegt im Unermesslichen, Absoluten; was Geist von Geist unterscheidet, ist das negative individualisierende Prinzip in jedem. So individualisiert sich das allgemeine Prinzip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen als in einer besonderen Welt nach dem verschiedenen Grade seiner Rezeptivität" (503). Man sieht die Uebereinstimmung mit der Anschauung von Schleiermachers Reden, mit dem dort entwickelten Grundgefühl der lebendigen Natur, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist. Damit ist keineswegs gesagt, dass Schleiermacher diese Gedanken erst von Schelling übernommen habe; er hat sie vielmehr sicher schon in ihrem ursprünglichen Entwurf aus Herders Ideen kennen gelernt.

An einem andern Punkt dagegen ist Schleiermacher wirklich von Schelling abhängig. Das allgemeine Prinzip des Lebens, sagt Schelling, individualisiert sich in dem einzelnen lebenden Wesen nach dem verschiedenen Grad seiner Rezeptivität. Der verschiedene Grad seiner Rezeptivität aber ist abhängig von der Struktur der Organe, diese aber wieder auf chemische Verhältnisse zurückzuführen; alle Verschiedenheit der Organe beruht bloss auf den verschiedenen Kombinationen der Urstoffe, der chemischen Elemente, im tierischen Körper (523). So glaubt Schelling in den „chemischen Durchdringungen" „den geheimen Handgriff der Natur" zu erkennen, „dessen sie sich bei ihrem beständigen Individualisieren der Materie bedient" (499). In ganz ähnlicher Weise verweist uns Schleiermacher in den R. auf die Betrachtung der chemischen Kräfte und Gesetze, wie diese für die unermessliche Fülle der individuell verschiedenen Erscheinungen die identische Basis bilden. „Sehet, wie Neigung und Wider-

streben alles bestimmt und überall ununterbrochen tätig ist; wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist, und alle Individualität nur ein leerer Name"; und doch sind es eben diese Kräfte der gegenseitigen Anziehung und Abstossung, welche bewirken, dass „alles Gleiche" sich in tausend verschiedene Gestalten zu verbergen und zu verteilen strebt", und welche somit die Ursache des ganzen Prozesses der Individualisation darstellen (R. 86). Doch ist diese Heranziehung der chemischen Gesetze zur Erklärung der Individualisation nicht der einzige Punkt, an welchem die R. sich direkt auf Schellingsche Gedanken stützen. Sondern die R. gebrauchen zur Begründung und Erläuterung des Gedankens der durchgängigen Individualität aller Erscheinungen noch eine andere Wendung, mit welcher Schleiermacher unmittelbar an den Grundgedanken von Schellings Naturphilosophie anknüpft. Jene Gesetze der Chemie über die gegenseitige Anziehung und Abstossung der Elemente sind nur ein Spezialfall eines umfassenden Gesetzes, welches auf allen Stufen der Wirklichkeit gleichmässig zum Vorschein kommt. Es ist das Gesetz des allgemeinen Dualismus in der Natur, oder das Gesetz der Polarität.

Auch dieses Gesetz wird, wie das der notwendigen durchgängigen Organisation der Natur, gemäss der idealistischen Grundanschauung der Naturphilosophie, unmittelbar aus dem Wesen der Intelligenz selbst abgeleitet. Da die Anschauung nur in der Vereinigung jener beiden ursprünglichen Tätigkeiten der Intelligenz, der unbeschränkten und der beschränkenden, besteht, muss auch das Produkt der Anschauung, die Natur, als das Resultat zweier entgegengesetzter Kräfte erscheinen; es muss in der Natur ein allgemeiner Dualismus angenommen werden. „Dass in der ganzen Natur entzweite, reell entgegengesetzte Prinzipien wirksam sind, ist a priori gewiss"; diese entgegengesetzten Prinzipien in Einem Körper vereinigt, erteilen ihm die „Polarität" (2, 476). „Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen" (459). Die ursprünglichste Erscheinung des allgemeinen Dualismus sind die beiden entgegengesetzten Kräfte der Materie, Repulsion und Attraktion. Er erscheint sodann in der dynamischen Stufenfolge der Natur der Reihe nach im Licht (397 u 399 u), in Magnetismus, Elektrizität, Chemismus. Soweit schon die Schrift über die Weltseele. Erst in der folgenden Schrift, dem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799, macht sich Schelling an die weitere Aufgabe, auch in der organischen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen und nachzuweisen, dass die

organischen Kräfte, Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb alle nur Zweige einer Kraft seien, ebenso ohne Zweifel, wie im Licht, in der Elektrizität u. s. w. nur Eine Kraft als in ihren verschiedenen Erscheinungen hervortritt (3, 207), und so enthüllt sich in diesem durchlaufenden Dualismus „der Charakter des ganzen Universums“: „Identität in der Duplizität, und Duplizität in der Identität“. Alle jene Gegensätze „sind doch nur verschiedene Formen, in welche der eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur sich ausbreitende Urgegensatz sich verwandelt, und so ist das Universum in seiner absoluten Identität doch nur das Produkt einer absoluten Duplizität“ (3, 218 f.). Dieselbe umfassende Betrachtungsweise liegt aber auch schon in der Weltseele vor: es ist eben dieser Urgegensatz, der als „die erste Kraft der Natur“ bezeichnet wird, die in immer wechselnden Formen zugleich sich offenbart und doch verbirgt, als der Proteus der Natur, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen wiederkehrt, und der als das gemeinsame Prinzip der anorganischen und organischen Natur, demnach als Ursache alles Lebens, als Weltseele zu denken ist (2, 350. 381 f. 569).

Diese Anschauungen von dem allgemeinen Dualismus in der Natur hat Schleiermacher in den Reden über die Religion von Schelling übernommen. Da Schellings Erster Entwurf Schleiermacher schwerlich mehr vorgelegen haben kann — die Vorrede des Entwurfs ist vom 21. März 1799, die R. wurden am 15. April abgeschlossen — so ist also die Schrift über die Weltseele die Quelle, aus der Schleiermacher jene Anschauung geschöpft hat. In den R. sagt er: „Ihr wisst, dass die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr grosses Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen. Diese ganze körperliche Welt erscheint den Unterrichtetsten und Denkendsten unter euch nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte. Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Aneignens und Abstossens, jedes Ding hat nur dadurch sein bestimmtes Dasein, dass es die beiden Urkräfte der Natur, das durstige Ansichziehen und das rege und lebendige Selbstverbreiten auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält. Es scheint mir, als ob auch die Geister, sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetze folgen müssten. Jede menschliche Seele ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben, alles was sie umgibt, an sich zu ziehen, in ihr eigenes Le-

ben zu verstricken und in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht, ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuteilen" (R. 5 ff.). Hier also übernimmt Schleiermacher den Schellingschen Gedanken des allgemeinen Dualismus in der Natur. Er erweitert aber selbständig diesen Gedanken dadurch, dass er ihn von der Natur auf das geistige Leben überträgt, wie dies schon Dilthey (S. 353) ausgesprochen hat.

Nun fährt aber Schleiermacher fort: „Wie von den körperlichen Dingen kein einziges allein durch eine von den beiden Kräften der materiellen Natur besteht, so hat auch jede Seele einen Teil an den beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur, und die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, dass alle möglichen Verbindungen dieser beiden Kräfte zwischen den beiden entgegengesetzten Enden, da hier die eine, dort die andere fast ausschliessend alles ist und der Gegnerin nur einen unendlich kleinen Teil übrig lässt, nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewusstseins sie alle umschlinge" (7 f.). Hierin liegt also ein neuer Gedanke, den wir in den angeführten Aeusserungen Schellings über Dualismus und Polarität nicht gefunden haben. Die beiden geistigen Urkräfte, die wir kurz Rezeptivität und Spontaneität nennen, treten nach Schleiermacher in verschiedenen quantitativen Verhältnissen zusammen, und daraus erklärt sich die Verschiedenheit der geistigen Individualitäten. Wie verhält sich nun diese Anschauung Schleiermachers zu Schelling? Dilthey und Lipsius lassen diesen Punkt unerörtert. Huber sagt nur: Wenn Schleiermacher die seelischen Verschiedenheiten aus der verschiedenen Mischung zweier Grundkräfte erkläre, werde das psychische Leben nach physikalischer Analogie vorgestellt; es werde dadurch öfters mechanisiert, und ohne Zweifel würden die chemischen Vorgänge eine viel zutreffendere Parallele bieten. Schleiermacher stimme in diesem Punkt mit dem Naturphilosophen Schelling überein. In wie weit er von ihm dabei abhängig sei, lässt Huber ununtersucht (S. 21).

Indem wir diese Untersuchung anstellen, ergibt sich folgendes Resultat. Nach der Weltseele sind, wie oben gezeigt, eben die chemischen Naturoperationen das Mittel, durch welches die Natur die allgemeine Individualisation ihrer Geschöpfe bewerkstelligt, und „das entgegengesetzte mechanistische System" wird ausdrücklich als unfähig bezeichnet, die Tatsache der Individualisation zu erklären (2, 499). Der spezifische Charakter chemischer Vorgänge aber besteht darin, dass sie sich auf die Qualität

der Materie beziehen. „Mechanische Trennungen und Verbindungen betreffen bloss die Quantität der Materie, sie sind blosse Verminderungen oder Anhäufungen der Masse, abgesehen von allen Qualitäten derselben.“ Dagegen die Chemie hat zum Gegenstand „Verbindungen und Trennungen, insofern sie von qualitativen Eigenschaften der Materie abhängen“ (2, 257). Von einer Zurückführung der chemischen, auf den qualitativen Verschiedenheiten der Materie beruhenden Prozesse auf lediglich quantitative Veränderungen, auf eine Mechanik qualitätsloser Kräfte ist nun in der „Weltseele“, wo es sich um die Begründung der Individualisation handelt, nirgends die Rede. Wohl aber fordert Schelling diese Zurückführung der qualitativen Verschiedenheiten der Materie auf quantitative Verhältnisse in einem andern Zusammenhang, in den „Ideen“, im 7. und 8. Kapitel des 2. Buchs. Hier wird ausgeführt: Alles, was zur Qualität der Körper gehört, ist bloss in unserer Empfindung vorhanden. Was aber empfunden wird, lässt sich niemals objektiv (durch Begriffe), sondern nur durch Berufung auf das allgemeine (subjektive) Gefühl deutlich verständlich machen. So ergibt sich die Aufgabe, die Verschiedenheit der Qualitäten, statt auf ihren subjektiven Ursprung in der Empfindung, vielmehr auf objektive reine Verstandesbegriffe zurückzuführen (267). Kraft ist allein das, was uns in der Empfindung affiziert, was also allein unserem Begriff von Qualität entspricht. Jede Kraft aber, insofern sie uns affizieren soll, muss einen bestimmten Grad haben. Denken wir uns jene beiden dynamischen Grundkräfte der Materie im absoluten Gleichgewicht, so werden sie sich gegenseitig aufheben. Soll also die Materie überhaupt qualitative Eigenschaften erhalten, so müssen ihre Kräfte einen bestimmten Grad haben, sie müssen von dem Gleichgewicht abweichen. Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der verschiedenen Intensität ihrer Grundkräfte (271 f.). Während also die mechanische Chemie die verschiedenen Qualitäten der Materie auf die verschiedene Gestalt der Atome und verschiedene Dichtigkeit ihrer Lagerung zurückzuführen sucht (264—266), stellt Schelling ihr mit der eben entwickelten Anschauung ein neues, das dynamische Prinzip entgegen. Die dynamische Chemie kennt gar keine ursprüngliche Materie, aus welcher erst alle übrigen durch Zusammensetzung entstanden wären. Vielmehr „da sie alle Materie ursprünglich als Produkt entgegengesetzter Kräfte betrachtet, so ist die grösstmögliche Verschiedenheit der Materie doch nichts anderes, als eine Verschiedenheit des Verhältnisses jener Kräfte“. Kann nun schon für jede einzelne mögliche Kraft eine unendliche Menge

von Graden gedacht werden, so liesse sich schon daraus die unendliche Verschiedenheit der Materie hinsichtlich ihrer Qualitäten ableiten und begreifen. „Denken wir uns überdies aber einen Konflikt entgegengesetzter Kräfte, so dass jede von der anderen ursprünglich unabhängig ist, so geht die Mannigfaltigkeit möglicher Verhältnisse zwischen beiden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft ist unendlicher Grade fähig, sondern auch ein und derselbe Grad kann ganz verschieden modifiziert werden durch die entgegengesetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachsen kann, oder umgekehrt“ (275 f.).

Somit stellt sich also jene Theorie, durch welche Schleiermacher am Anfang der Reden die individuellen Unterschiede in der intellektuellen Welt zu erklären sucht, dar, als eine Verbindung zweier Schellingscher Gedanken: des Gesetzes der allgemeinen Polarität, wie es die Schrift von der Weltseele entwickelt hatte, und der Lehre der „Ideen“ von den unendlich vielen möglichen Bindungen der beiden dynamischen Grundkräfte in verschiedenen quantitativen Verhältnissen. In der Anwendung dieser letzteren Lehre auf die Erklärung der Individualisation ist Schleiermacher gegenüber den Ideen und der Weltseele selbständig.

Doch hat gleichzeitig mit den R. auch Schelling diese Anwendung gemacht. Im Ersten Entwurf erklärt auch er die verschiedenen individuellen Formen der Natur aus quantitativ verschiedenen Bindungsverhältnissen derselben Grundkräfte. Jede individuelle Gestaltung, sagt er hier, ist „nur das Phänomen einer bestimmten Proportion, welche die Natur zwischen entgegengesetzten, wechselseitig sich einschränkenden Aktionen erreicht. So vielerlei Proportionen dieser Aktionen möglich sind, so vielerlei verschiedene Gestaltungen und ebenso vielerlei Entwicklungsstufen. Jede Stufe der Entwicklung hat also einen eigentümlichen Charakter“ (3, 43). Als die grundlegenden Aktionen aber werden bestimmt die Tätigkeit gegen das Aeussere und die Empfänglichkeit für das Aeussere, Spontaneität und Rezeptivität (3, 70 f.); beide verhalten sich zu einander wie entgegengesetzte (+ und —), also muss, wie der eine Faktor steigt, der andere fallen (85); diese Wechselbestimmung von Rezeptivität und Tätigkeit ist das Prinzip für die Konstruktion aller Lebenserscheinungen (Einl. z. Entwurf 3, 304). Die Individualität als Erscheinung der geistigen Welt bleibt bei Schelling ausser Betracht; nur an einer Stelle des Systems des transzendentalen Idealismus wird die Individualität des Ich, zugleich mit anderen, ebenfalls individuellen Intelligenzen neben ihm, als notwendige Bedingung der Mög-

lichkeit unseres Wollens deduziert; doch wird hier sowohl das Wesen als die Ursache der Individualisation gänzlich unbestimmt gelassen (3, 545 ff.).

Die Annäherung Schellings an die Anschauung von Schleiermachers R. knüpft sich nicht an die Bestimmung des Begriffs der Individualität, sondern an die Art, wie Schelling das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen weiterhin bestimmt.

Der Erste Entwurf bezeichnet die Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen als das höchste Problem aller Wissenschaften, welches die untergeordneten Wissenschaften für besondere Fälle, die Transzendentalphilosophie aber in der höchsten Allgemeinheit aufzulösen hat. Die Lösung der Transzendentalphilosophie für dieses Problem fanden wir in dem Begriff einer empirischen Unendlichkeit, d. h. einer Tätigkeit, die ins Unendliche fort gehemmt ist. Als solche Darstellung des Unendlichen im Endlichen ergaben sich in der Transzendentalphilosophie die einzelnen Anschauungen, und ergeben sich nun in der Naturphilosophie die einzelnen Naturprodukte. Die Argumentation verläuft vollständig analog wie in der transzendentalphilosophischen Erörterung. Die Natur ist absolute Tätigkeit. In dieser absoluten Tätigkeit kann es zu realen Produktionen nur dadurch kommen, dass sie sich in dieser absoluten Tätigkeit an einzelnen Punkten selbst hemmt. So werden diese Hemmungspunkte durch die einzelnen Naturprodukte bezeichnet sein. Diese einzelnen Naturprodukte sind endlich; aber zugleich Darstellungen des Unendlichen, weil in jedem derselben die unendliche Produktivität der Natur wirksam ist. Schelling verdeutlicht diese Anschauung durch ein Beispiel. Ein Strom, die unendliche Produktivität der Natur, fliesst in gerader Linie vorwärts, so lange er keinem Widerstand begegnet. Wo er auf einen Widerstand stösst, entsteht ein Wirbel. Ein solcher Wirbel ist jedes ursprüngliche Naturprodukt, z. B. jede Organisation. Der Wirbel ist nicht etwas Feststehendes, sondern beständig Wandelbares, aber in jedem Augenblick neu Reproduziertes. Kein Produkt in der Natur ist also fixiert, sondern wird in jedem Augenblick durch die Kraft der ganzen Natur reproduziert. In jedem Moment kommt gleichsam ein neuer Stoss, eine neue Welle, die diese Sphäre aufs Neue erfüllt. „Das Produkt ist nichts anderes, als die auf bestimmte Art wirksame Natur selbst.“ Die unendliche Tätigkeit der Natur selbst strebt, über jedes Produkt wieder hinauszugehen; das Produkt aber ist in sofern eine Darstellung der Unendlichkeit, als in ihm der Trieb einer unendlichen Entwicklung liegt (3, 16

ff. vgl. 289). Inwiefern der Standpunkt dieser Ausführungen sich von der Grundanschauung von Schleiermachers R. unterscheidet, liegt auf der Hand. Es ist auch hier wie oben S. 110 f. nicht das Singuläre und Individuelle, sondern das Identische in allem einzelnen Endlichen, seine Lebendigkeit, worin der Ausdruck des Unendlichen gefunden wird. Aber wie nahe Schelling schon hier, wenigstens im Ausdruck, den R. üb. d. Rel. kommt, zeigen vor allem die beiden Erklärungen: „Dass in jedem Individuum der Natur das Ganze — das Unendliche — sich spiegle", und „dass jede einzelne Anschauung nur scheinbar einzeln, und dass eigentlich in jeder einzelnen zugleich die Anschauung des ganzen Universums enthalten sei" (19 f.).

Hier stossen wir zum erstenmal bei Schelling auf den Ausdruck „Anschauung des Universums". Er hat ihn also doch nicht erst von Schleiermacher übernommen [1]). Aber während Schelling den Ausdruck Universum in seinen früheren Schriften nur äusserst selten verwendet (z. B. 2, 24. 464), wird der Gebrauch des Worts seit der „Darstellung des Systems" immer häufiger, offenbar unter dem Eindruck von Schleiermachers R., denen Schelling seit 1801 ein eindringendes Studium widmete. Um die gleiche Zeit vollzieht Schelling aber auch, indem er an die Stelle des subjektiven Idealismus Fichtes den objektiven Idealismus der Naturphilosophie setzt, seinen Uebergang zum Identitätssystem, und erst die Schriften dieser Periode finden für die Grundgedanken seiner Philosophie eine vorläufig abschliessende Fassung und Begründung. Zugleich aber wird diese neue absolute Philosophie auch auf eine neue Methode der Erkenntnis begründet, die Methode der intellektuellen Anschauung, womit also auch dieser Begriff hier eine durchaus veränderte Bedeutung erhält: die intellektuelle Anschauung wird von der transzendentalen zur absoluten Erkenntnisart erhoben. Endlich beginnt Schelling seit 1802 das Verhältnis seiner Philosophie zur Religion nachdrücklich ins Auge zu fassen, wie der Aufsatz Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt und die Methodologie zeigen. Wir suchen also in den Schriften Schellings seit 1801 die Punkte zu bestimmen, aus denen das Verhältnis des Identitätssystems zu dem Religionsbegriff von Schleiermachers R. ersichtlich ist.

Die Grundanschauung von Schellings neuem System, wie er sie erstmals in der „Darstellung" entwickelt, ist oben wiedergegeben worden. Hier sind nur noch die Erklärungen hinzuzufügen, durch die Schelling das Problem des Verhältnisses

1) Fuchs, ThStK 1903, S. 99.

des Unendlichen und Endlichen aufzuhellen sucht.

Den Ausgangspunkt teilt er mit Schleiermacher und Spinoza: es gibt keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen. „Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen." Vielmehr besteht die wahre Philosophie in dem Beweis, „dass die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat" (4, 119 f.). In wiefern soll nun aber, genauer gefragt, alles, was ist, die Unendlichkeit selbst sein? Was an dem Sein der Dinge soll dasjenige sein, was ihre Unendlichkeit ausmacht? Und worin besteht andererseits ihre Endlichkeit? Die Anschauung Schellings ist folgende. „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit" (§ 37). Jedes einzelne Sein aber hat an beidem, Endlichkeit und Unendlichkeit, Teil. An der Endlichkeit deshalb, weil jedes einzelne Sein gesetzt ist durch eine quantitative Differenz der Sub- und Objektivität. Nun ist aber die Duplizität von Sub- und Objektivität überhaupt die allgemeine Form des Seins der absoluten Identität, die bestimmte quantitative Differenz beider also eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, somit ist „jedes einzelne Sein als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität" (§ 38. Bew.), und insofern selbst ein Ausdruck des Unendlichen. Wie die absolute Identität nur ist in dem Zugleich von quantitativer Indifferenz und Differenz des Realen und Idealen, so besteht auch das einzelne Sein nur in demselben Zugleich: denn die unveränderliche Basis alles verschiedenen Seins ist die Indifferenz des Realen und Idealen $A = B$, aber die Indifferenz erscheint notwendig in Gestalt der Differenz, weil die Basis in jedem einzelnen Sein in einseitiger Richtung potenziert wird (entweder $\overset{+}{A} = B$ oder $A = \overset{+}{B}$) (§ 39). Somit ist alles Einzelne zwar nicht absolut unendlich, denn die absolute Unendlichkeit kommt nur der Totalität zu; „es ist aber in seiner Art, oder da die Art des Seins bestimmt ist durch die quantitative Differenz von Subjektivität und Objektivität, und diese Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird, in seiner Potenz unendlich, denn es drückt das Sein der absoluten Identität für seine Potenz unter derselben Form aus wie das Unendliche". (§ 40. „Unter derselben Form wie das Unend-

liche", nämlich unter der Form der Indifferenz; aber „für seine Potenz", nämlich unter der Form der Differenz). Da das Unendliche, die absolute Identität, die Basis alles einzelnen Seins ist, so ist alles einzelne insofern Ausdruck der Unendlichkeit und selbst unendlich; endlich aber ist es, weil es die Basis der absoluten Identität nur in einer bestimmten Abwandlung, entweder mit realem oder idealem Exponenten potenziert, zur Darstellung bringt. Das Unendliche an den Dingen ist die Basis A = B, das Endliche die Bestimmtheit ihrer Potenz durch das Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors. Wenn Schelling in § 40 unmittelbar in dem angeführten Zusammenhang auch den Ausdruck braucht: das einzelne sei also „unendlich in Ansehung seiner Potenz", so kann das nicht so verstanden werden, als ob, ähnlich wie Schleiermachers R. in der Singularität jedes einzelnen, so hier auch Schelling in der besonderen Bestimmtheit jeder Potenz dasjenige fände, was ihre Unendlichkeit ausmacht. Diese Deutung ist durch alles andere ausgeschlossen. Was den Grund aller Endlichkeit ausmacht, ist die quantitative Differenz des Sub- und Objektiven (§ 37); eben diese Differenz aber wird durch die Potenz des einen oder anderen ausgedrückt (§ 40); also macht die Potenz nicht das Unendliche, sondern das Endliche an den Dingen aus. Was an ihnen das Unendliche ist, ist nicht ihre Besonderheit, sondern das, was an allem Sein unterschiedslos dasselbe ist. So ergibt sich also an diesem Punkt zunächst keine Uebereinstimmung, sondern eine Differenz zwischen Schelling und Schleiermacher (vgl. S. 110 f. 120 f.).

Der Unterschied ihrer Anschauungen wird noch deutlicher, wenn wir ins Auge fassen, wie Schelling das Wesen der philosophischen Erkenntnis, die Aufgabe seiner absoluten Philosophie genauer bestimmt. In den R. Schleiermachers sind das Objekt der religiösen Anschauung die endlichen, in Raum und Zeit, in Werden und Vergehen dem Gemüt unmittelbar gegenwärtigen Dinge, deren Inbegriff, deren Ganzes das unendliche Universum ist. Jeder einzelne Gegenstand, jede einzelne Begebenheit wird eben vermöge ihrer Einzigkeit der frommen Betrachtung eine Anschauung des Universums. Die absolute Erkenntnis Schellings dagegen beginnt eben damit, dass sie die Realität der endlichen Relationen der Dinge in Raum, Zeit und Wechselwirkung gänzlich aufhebt. Dies ist der gemeinsame Ausgangspunkt sämtlicher Schriften des Identitätssystems. So erklärt die „Darstellung des Systems": Da die absolute Identität schlechthin unendlich ist, da ferner alles, was ist, die absolute Identität selbst ist, so folgt, dass es vom Standpunkt der Vernunft aus keine Endlichkeit gibt. Will man die Dinge also wie sie an sich sind oder

vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten, so darf man sie nicht betrachten als endlich oder als verschieden oder als mannigfaltig. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Das einzige An-sich ist die absolute Identität, diese aber ist nur als Totalität. Die Dinge als einzeln, als von der Totalität abgesondert zu betrachten, ist vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja die Quelle aller Irrtümer (4, 118 f. 125 f. 128). Ebenso beginnt der Bruno mit dem Unterschied des ewigen und zeitlichen Erkennens. Ueber der blossen Wahrnehmungserkenntnis, die sich nur auf die einzelnen Erscheinungen richtet, und deshalb gänzlich untergeordneten Charakters ist, steht als höhere Erkenntnis, welche angeblich eine unvergängliche Gewissheit vermittelt, die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze, welche die Erscheinungen bestimmen, z. B. der Kausalgesetze. Diese Art der Erkenntnis gilt nicht bloss von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit, sie ist aber doch nicht die wahre, absolute Erkenntnis. Denn sie ist zwar unvergänglich, aber nur in Bezug auf die Zeit und das zeitliche Dasein der Dinge, also unvergänglich doch nur in Beziehung auf das Vergängliche. Die absolute Wahrheit kann darum nur ein noch höheres Erkennen sein, welches „unabhängig von aller Zeit, ohne allen Bezug auf die Zeit, an sich selbst, demnach schlechthin ewig" ist. Die absolute Erkenntnis kann es nur zu tun haben mit „dem unzeitlichen Dasein der Dinge und den ewigen Begriffen derselben" (4, 219—221).

Wieder ein neues Moment in Schellings Entwicklung. In der „Darstellung des philosophischen Empirismus" schreibt Schelling der Naturphilosophie das Verdienst zu, zuerst gegen den Idealismus Fichtes die Realität der Aussenwelt gesichert zu haben (10, 234 f.). Aber in der Art, wie diese Realität genauer gedacht wurde, ist sich die Naturphilosophie nicht immer gleich geblieben. Zwar hat Schelling natürlich nie daran gedacht, den Inhalt der Wirklichkeit bis ins einzelne und in seiner konkreten Bestimmtheit zu deduzieren. Von Anfang an beschränkte sich die Naturphilosophie auf die Ableitung der allgemeinsten Formen und Stufen in der Natur. Aber der Gedanke, dass der Welt des endlichen Geschehens nur eine relative Wirklichkeit zukomme, liegt der Naturphilosophie vor 1801 vollständig fern. Besonders jenes naturphilosophische Lehrgedicht zeigt, wie Schelling damals lebte und wurzelte in der Ueberzeugung, in dem Leben und Weben der Natur in uns und um uns die letzte und absolute Wirklichkeit zu ergreifen. Der Gedanke, dass das einzelne Endliche ein relatives Nichtsein bedeute, ergab sich ihm erst mit seinem Fortgang zum Identitätssystem. Daraus aber entsprang zugleich die Verbindung des Sy-

stems mit dem Spinozismus und dem Platonismus, wie denn auch die „Darstellung des Systems“ die Verwandtschaft mit Spinoza, der Bruno die mit Plato zum Ausdruck bringt.

Mit diesem Begriff der absoluten Erkenntnis befindet sich nun aber Schelling zu der Anschauung von Schleiermachers R. keineswegs bloss in einem Verhältnis des Gegensatzes, sondern zugleich in einer merkwürdigen und bedeutsamen Uebereinstimmung. Diese Uebereinstimmung tritt am deutlichsten zu Tage in der Ausführung, mit welcher Schelling in den „Ferneren Darstellungen aus dem System“ das Wesen der neuen, absoluten Erkenntnisart darlegt. Dies geschieht auch hier im Gegensatz gegen die herrschende Auffassung, wonach das Wesen der Wissenschaft in der Erklärung der Welt aus dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung bestehen soll, also im Gegensatz gegen den Empirismus, in welchem von da an, neben dem Fichteschen Idealismus, die absolute Philosophie einen Hauptgegner sieht. Aus dieser Kritik Schellings am Empirismus, die in seinen nächsten Schriften mehrmals wiederkehrt, heben wir die Hauptgedanken hervor. Indem der Empirismus sich auf die Betrachtung der stets wandelbaren und abhängigen Dinge beschränkt, muss er selbst einen gewöhnlichen Kopf ohne alle Befriedigung lassen, weil diese nur in dem Unveränderlichen und an sich selbst Wahren gefunden werden kann. Die Kausalerkenntnis erklärt das Prinzip durch dasjenige, wovon es das Prinzip ist, das Ursprüngliche durch das Abgeleitete, statt umgekehrt. Sie kann deshalb nie auf ein Unbedingtes kommen. Auf das Ganze gesehen, endigt sie in dem Regress auf eine unendliche Reihe, die nie realisiert werden kann. Aufs einzelne gesehen aber, indem sie zuerst die Wirkungen durch Zurückführung auf ihre Ursachen erklärt, dann aber das Wesen dieser Ursachen wieder nur aus den Wirkungen zu bestimmen vermag, verläuft sie in einem handgreiflichen Zirkel. Weshalb also „jenes Schliessen von der Ursache auf die Wirkung in der Tat nichts anderes als ein förmliches sich selbst aussprechendes Nichtwissen ist. Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen sein, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Wert, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes und so fort ins Unendliche; der Wert jedes einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich sein wird“. Darum ist diese ganze Erkenntnisart „falsch, dem Prinzip nach, und eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrtums“ (4, 342 f., 529, ebenso 5, 336. 7, 43. 102).

An diesem Punkt ist es nun, wo die nahe Verwandtschaft von

Schelling mit Schleiermachers R. am deutlichsten ins Auge fällt. Denn wie diese ausschliessliche Herrschaft der Kausalerklärung, „die Wut des Verstehens“ (R. 144), nach Schleiermacher der Tod der Religion ist, weil sie den „Sinn“, das Organ der religiösen Anschauung, im Keim erstickt, so ist sie bei Schelling das Verderben aller wahren philosophischen Erkenntnis. „Die Wut alles zu erklären, nichts nehmen zu können wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur auseinandergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen“, ist es, was vor allem am meisten aus der absoluten Erkenntnisart reisst. „In diesem Bestreben bleibt schlechterdings nichts an seiner Stelle, nichts in seinem Wesen. Alles im Universum ist unbedingt in seiner Art, nichts was nicht vollendet in sich, sich selbst gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn von Erscheinung die Rede ist, jede gleiches Recht zu sein. Nicht eine ist der andern wahrhafte Ursache, sondern jede ist in dem Unbedingten auf gleiche Weise gegründet. Anstatt diesen gleichen Wert anzuerkennen und jedes in seiner Potenz dasselbe sein zu lassen, was das andere in der seinigen ist, wird vielmehr eins dem andern untergeordnet, aus dem andern zu begreifen gesucht, was gerade ebenso ist, als wenn der Geometer das Quadrat aus dem Dreieck, den Zirkel aus dem Quadrat ableiten wollte.“ Darum ist das Hauptkriterium der absoluten Erkenntnisart die „Abwendung von dem Kausalgesetz und derjenigen Welt, in welcher dieses gültig sein kann“ (4, 344 f.).

Demnach ist das Verhältnis Schleiermachers und Schellings, der religiösen Grundanschauung des ersteren und der philosophischen des letzteren, folgendermassen zu bestimmen. Beide gehen aus von der Ablehnung einer Betrachtung der Dinge in ihren kausalen Bezügen zu anderen endlichen Dingen, bei beiden handelt es sich statt dessen um eine Betrachtung der Dinge in ihrem An-sich, ihrem Was und Wie, um die Erfassung der besonderen Bestimmtheit, des spezifischen Gehalts ihres Wesens. Aber während es bei Schleiermacher die konkreten Einzeldinge sind, die in Raum und Zeit erscheinende Welt, die er dieser Betrachtung unterwirft, ist es bei Schelling vielmehr das unzeitliche Dasein der Dinge, die ewigen Begriffe derselben, die den Gegenstand der absoluten Erkenntnis bilden. Die absolute Erkenntnisart, sagt Schelling, „hat mit der wirklichen Welt als solcher nichts zu schaffen, sondern ist ihrer Natur nach Idealismus, wenn Idealismus Lehre von den Ideen. Denn dieses eben, was insgemein die wirkliche Welt heisst, wird durch sie aufgehoben“ (4, 408 f.). Die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, heisst soviel, als sie in ihren ewigen Begriffen, ihren intellektualen Urbildern erkennen (226).

Der Begriff der absoluten Erkenntnis vollendet sich nun dadurch, dass die Ideenlehre mit der Potenzenlehre verbunden, die Ideen als Potenzen bestimmt und geordnet werden. Für die oben dargelegte Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu erfassen als das System stufenmässiger Abwandlungen der allem Seienden gemeinsam zu Grund liegenden Basis der absoluten Identität, nach den beiden Seiten eines Ueberwiegens entweder des ideellen oder reellen Faktors, ergibt sich also hier die wichtige nähere Bestimmung: dass es sich bei dieser Betrachtung nicht um die einzelnen Dinge handelt, sondern um die allgemeinen Klassen und Arten der Dinge: jene Potenzen sind die Ideen, und den Ideen gilt es ihre bestimmte Stelle auf jener Linie anzuweisen, in welcher oben die Grundformel des Systems gefunden wurde. Es ist „die geistige Leiter" der Begriffe, auf welcher die absolute Erkenntnis auf- und niedersteigt, um für jeden Punkt des Universums die Art genau zu bestimmen, wie in ihm der einheitliche Grundtypus alles Seienden, die Identität und Differenz des Idealen und Realen, auf besondere Weise modifiziert erscheint (4, 328 f.).

Trotz des hervorgehobenen Unterschieds besteht zwischen dem Standpunkt Schellings und demjenigen der R. ü. d. Rel. eine unverkennbare Aehnlichkeit. Wenn Schelling das Wesen der absoluten Erkenntnis mit folgenden Sätzen beschreibt: „Alle erscheinenden Dinge sind Abbildungen des Ganzen, und bestreben sich, in der besonderen Form, als besonderer, gleichwohl das Universum abzudrücken" (395), dadurch werden die besonderen Dinge, die Pflanze, das Tier, der Mensch, selbst Universa (394), jedes besondere Ding trachtet, als Endliches unendlich zu sein (396); oder wenn er als Aufgabe und Ziel seiner Philosophie die Darstellung der allgemeinen Harmonie des Universums bestimmt (402. 554): so sind das genau dieselben Formeln, mit welchen Schleiermacher in den R. das Wesen der Religion bestimmt hatte. Und wenn Schleiermacher die religiöse Auffassung der Dinge, um sie von der wissenschaftlichen Betrachtung und Erklärung der Welt auch schon äusserlich möglichst deutlich zu unterscheiden, hinsichtlich ihres psychologischen Charakters als Anschauung bestimmt hatte, so erschien diese Anschauung in Schellings intellektueller Anschauung vielmehr gerade als Organ der philosophischen, wissenschaftlichen Welterkenntnis. Wir stehen damit vor einer abermaligen neuen Fassung dieses Begriffs der intellektuellen Anschauung.

Der neue Begriff wird entwickelt 4, 353 ff. im Gegensatz zum Standpunkt Fichtes, welchen Schelling früher selbst geteilt hatte. Damals verstand er unter intellektueller Anschauung das Organ

und die Methode der Transzendentalphilosophie, die Selbstanschauung des Ich, durch welche es den Gang und Fortschritt der von ihm unbewusst vollzogenen Produktionen, nachdem es dadurch zum Bewusstsein gelangt, mit Bewusstsein nachkonstruiert. Auch in der Schrift Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, welche den Fortgang Schellings von dem subjektiven Idealismus Fichtes zu dem System des objektiven oder absoluten Idealismus bezeichnet, war dieser Fichtesche Begriff der intellektuellen Anschauung noch festgehalten und der neue Standpunkt eben dadurch gewonnen worden, dass zu der intellektuellen Anschauung noch die Abstraktion von dem Anschauenden in dieser Anschauung gefordert wurde; und es war eben diese Abstraktion, durch welche statt der bloss subjektiven Vernunft (= Ich) der Begriff der objektiven Vernunft (= reines Subjekt-Objekt) gewonnen wurde. Den gleichen Ausgangspunkt nimmt die „Darstellung meines Systems", doch wird hier Organ und Methode der absoluten Erkenntnis noch nicht mit dem Ausdruck intellektuelle Anschauung bezeichnet [1]). Dem neuen Begriff der intellektuellen Anschauung begegnen wir erstmals im Bruno, wenn hier die Erkenntnis der absoluten Einheit als der absoluten Indifferenz von Sub- und Objektivem eben als die intellektuelle Anschauung derselben bezeichnet wird (4, 256). In ausdrücklichem Gegensatz gegen die eigene früher vertretene Auffassung erklärt er in den Ferneren Darstellungen: „dass jede Anschauung, welche nur auf die Identität des subjektiven Subjekt-Objekts in dem Anschauen seiner selbst (wobei sich die intellektuelle Anschauung von jeder empirischen nur dadurch unterscheiden würde, dass hier etwas vom Subjekte Verschiedenes angeschaut wird, in ihr aber Anschauendes und Angeschautes identisch sind) geht, nimmermehr intellektuelle Anschauung genannt werden könne" (371). Von hier an bezeichnet der Begriff der intellektuellen Anschauung die absolute Erkenntnisart selbst. „Die intellektuelle Anschauung, nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Teilen des Wissens." „Sie ist das Vermögen, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen" (4, 362). Sie ist diejenige Betrachtungsweise, „in welcher das absolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχήν, das Absolute selbst, und also auch die Modi dieses Erkennens als die einzig wahren und realen Dinge erkannt werden" (370). Die Auffassung der Dinge in intellektueller Anschauung ist ihre Auf-

1) Vgl. Schelling 10, 147.

fassung im Absoluten, in der Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins: der einzelnen Dinge in den besonderen Einheiten, nämlich den Ideen, der Ideen wiederum in der allgemeinen Einheit, die allen zu Grunde liegt, nämlich der absoluten Identität, die in allen Ideen nur auf verschiedenen Potenzen erscheint (5, 255).

Tatsächlich kommt damit Schelling dem Standpunkt von Schleiermachers R. wesentlich näher als es zunächst scheint. Seine intellektuelle Anschauung, als Anschauung des Allgemeinen im Besonderen, des Unendlichen im Endlichen, des Ganzen in allem Einzelnen, des Universums in dem Tier, der Pflanze, dem Menschen, ist doch — abgesehen von dem oben bezeichneten Unterschied — mit der religiösen Anschauung bei Schleiermacher aufs nächste verwandt. Immerhin decken sich die beiden Standpunkte nicht vollständig, es sind noch weitere Unterschiede da, die aber nur verschiedene Wendungen des gemeinsamen Grundgedankens darstellen, diesen selbst aber in seinem Kern unberührt lassen. Der gemeinsame Grundgedanke ist bei beiden die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Wenn wir aber fragen, worin genauer diese Gegenwart des Unendlichen im Endlichen gefunden wird, so ergibt sich, worauf schon oben hingewiesen wurde (S. 122 f.), eine charakteristische Verschiedenheit. Schleiermacher findet sie in der Besonderheit und Singularität des Einzelnen. Aber das ist auch bei ihm nur die eine Seite des Gedankens. Die andere ist die gesetzmässige Gleichförmigkeit alles Existierenden, in deren unendlicher Abwandlung eben die Individualität ihr Wesen hat. Auf der einen Seite ist es die Mannigfaltigkeit und Individualität, die als das Grundgesetz der Natur bezeichnet wird, auf der andern sind alle Unterschiede nur scheinbar und relativ, alle Individualität nur ein leerer Name. Beide Seiten des Gedankens finden wir auch bei Schelling. Auch er geht aus von dem „Geheimnis der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit“ (4, 390). Wenn er aber darum als den höchsten Punkt der Philosophie die „Idee einer absoluten Einheit“ bezeichnet, „einer Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurchzugehen, Totalität ist“ (392 f.): so verrät sich schon darin, dass er dem Gedanken eine andere Wendung gibt als Schleiermacher. Bei Schelling nämlich ist das Unendliche in den endlichen Dingen nicht ihre Besonderheit wie bei Schleiermacher, sondern vielmehr ihre Einheit und Gleichförmigkeit mit allem anderen. Es ist die Aufgabe der Philosophie, „alle Einheiten im Absoluten darzustellen; denn die verschiedenen Einheiten haben als verschieden keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten

Erkennen das Ganze ausgeprägt wird, und insofern sie in diesem sind, sind sie die ganze Welt selbst, und haben nichts ausser sich, mit dem sie verglichen oder dem sie entgegengesetzt werden könnten. Der Philosoph also kennt nicht verschiedene Wesen, sondern nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung; er konstruiert nicht die Pflanze, nicht das Tier, sondern das Universum in Gestalt der Pflanze, das Universum in Gestalt des Tiers; jene Schematismen sind nur dadurch möglich, dass sie die ungeteilte Fülle der Einheit in sich aufnehmen können, also als besondere vernichtet werden. Denn als solche würden sie das absolute Wesen beschränken, indem sie andere Formen von sich ausschlössen .... Ihr Sein als besonderer Dinge beruht auf dem besonderen Schematismus, welcher selbst nichts an sich ist" (394 f.). So fällt also bei Schelling der Nachdruck durchaus auf die Betonung der Einheit der Welt. Wegen ihrer gemeinschaftlichen Abkunft aus dem Absoluten muss der innere Typus aller Dinge Einer sein, den die schaffende Natur bei allen ihren Hervorbringungen im Ganzen wie im Einzelnen befolgt, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet. Dies ist das höchste allgemeinste Gesetz, das alles Wirkliche beherrscht. „Es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüten und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum" (5, 325. 4, 223. 314).

Ein weiteres Moment des Unterschieds hängt damit eng zusammen. Schelling betont die Einheitlichkeit der Welt deshalb, weil es ihm zu tun ist um die Erkenntnis ihrer Vernünftigkeit. „Dass wir alles in seinem wahren Sein nur als absolut und wie es in jener schlechthin Einen Identität des Idealen und Realen prädeterminiert ist, begreifen, diese Forderung liegt schon in dem, alles als vernünftig zu begreifen. Nur für die Vernunft ist ein Universum, und etwas vernünftig begreifen heisst: es zunächst als organisches Glied des absoluten Ganzen, im notwendigen Zusammenhang mit demselben, und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen" (4, 390). Wenn dagegen Schleiermacher in erster Linie die unwiederholbare Besonderheit alles Einzelnen geltend macht, so geschieht dies deshalb, weil es ihm zu tun ist nicht um die Anschauung der Vernünftigkeit, sondern um die Anschauung des unermesslichen Reichtums der Welt, um die Bewunderung der Unerschöpflichkeit und Kühnheit, mit der der Weltgeist in unzähligen, immer neuen Formen und Gestalten seine Geschöpfe denkt und bildet. Darum findet er die höchsten religiösen Anschauungen da, wo nicht bloss die allgemeinen Gesetze des Geschehens walten, sondern da, wo sich Abweichungen und Anomalien zeigen,

und auf eine höhere Einheit, eine kühnere Verbindung deuten, „deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt verstehen können“ (R. 85), also da, wo das Verständnis in Ahnung übergeht (105). Daraus folgt eine letzte und wichtigste Differenz. Während Schelling den Anspruch erhebt, vermöge seiner intellektuellen Anschauung ein System objektiver Welterkenntnis, die absolute, alleinige Philosophie zu geben, trägt die religiöse Anschauung bei Schleiermacher den Charakter ausgesprochenster Subjektivität. „Ein System von Anschauungen, könnt ihr euch selbst etwas Wunderlicheres denken? Lassen sich Ansichten und gar Ansichten des Unendlichen in ein System bringen? Könnt ihr sagen, man muss dieses so sehen, weil man jenes so sehen musste? Dicht hinter euch, dicht neben euch mag einer stehen, und alles kann ihm anders erscheinen“ (58 f.).

Freilich, auch in den Reden üb. d. Rel. fehlt es nicht an Elementen, an welche die Bildung eines Systems von religiösen Anschauungen anknüpfen konnte, welche sogar in diese Richtung weisen mussten. Hieher gehört vor allem der spekulative Gedanke in der Einleitung, welcher in dem Widerstreit zweier entgegengesetzter Kräfte, der Anziehung und Abstossung, das gemeinsame Grundgesetz der Natur und der geistigen Welt findet. Wenn Schleiermacher ferner versucht, ein einheitliches Bild von dem Wesen und den Gesetzen des geistigen Lebens dadurch zu gewinnen, dass er eine Linie konstruiert: auf jedem Punkt derselben ein Ineinander der beiden geistigen Grundkräfte, des Aussichherausgehens und des Insichaufnehmens, der eine Endpunkt das Maximum der ersten mit dem Minimum der zweiten, der andere das Maximum der zweiten mit dem Minimum der ersten, der Mittelpunkt das Gleichgewicht beider: so erinnert das schon durchaus an das Verfahren des „geistigen Linienziehens und inneren Zeichnens“, welches für das wissenschaftliche, systematische Denken Schleiermachers überhaupt charakteristisch ist[1]); die innere Konstruktion dieser Linie ist genau dieselbe wie in Schellings System und Schleiermacher ist also darin Schelling sogar vorangegangen. Endlich, wenn er in der zweiten Rede die verschiedenen Gebiete religiöser Anschauung der Reihe nach durchgeht, von der äusseren Natur zur Menschheit, endlich zu der Geschichte als dem höchsten Gegenstand aufsteigt, überall die herrschenden Kräfte und Gesetze aufsucht, um dann zusammenfassend den Gang des Universums, die einheitliche Formel alles Geschehens zu bestimmen, den „Geist der Welt, der sich im Kleinsten eben so vollkom-

1) Strauss, Charakteristiken und Kritiken 1839, S. 6.

men und sichtbar offenbart, wie im Grössten" (100 f. 86): ist damit nicht genau die Aufgabe bezeichnet, deren Lösung die Systeme von Schelling und Hegel darstellen? Aber trotz dieser systematischen Ansätze — ein System von Anschauung, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit, ein System, welches allein die Wahrheit sein will, ist eben das, was die R. perhorreszieren. Eben um die Religion vom Welterkennen abzutrennen und vor der Vermischung mit jeder Philosophie zu bewahren, um ihr ihre Freiheit und Selbständigkeit zu retten, wird sie aus der Objektivität ganz in das Subjekt zurückgenommen. Wohl schliessen sich die einzelnen religiösen Anschauungen zu einheitlichen Komplexen zusammen, organisieren sich also zu verschiedenen Systemen religiöser Weltansicht. Aber eben diese Systembildung religiöser Anschauungen ist durchaus Sache der freien Subjektivität. „Ein Individiuum der Religion kann nicht anders zu Stande gebracht werden, als dadurch, dass irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird" (259 f.). Aus freier Willkür des einzelnen. Denn anders kann es nicht sein auf diesem Standpunkt. „weil nämlich jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner anderen abhängig ist und auch keine andere notwendig zur Folge hat; weil ihrer unendlich viele sind, und in ihnen selbst gar kein Grund liegt, warum sie so und nicht anders eine auf die andere bezogen werden sollten, und dennoch jede ganz anders erscheint, wenn sie von einem andern Punkt aus gesehen, oder auf eine andere bezogen wird" (249). Diese Position bezeichnet den äussersten Gegensatz zu der philosophischen Gesinnung, von der die Arbeit Schellings und Hegels getragen ist. An diesem Punkt hat sich darum auch die Differenz zwischen ihnen und Schleiermacher am deutlichsten fixiert. Sie wurde erstmals mit direkter Beziehung auf Schleiermacher ausgesprochen von Hegel in dem berühmten Aufsatz des Krit. Journ. 1802 „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität". Der Angriff auf Schleiermacher dreht sich hier eben um den Vorwurf, dass Schleiermacher das Höchste, die Anschauung des Universums, statt sie zu einer grossen objektiven Ausprägung im philosophischen oder poetischen Kunstwerk zu bringen, vielmehr zu etwas Subjektivem und Eigentümlich-bleibendem mache und damit allen Zufälligkeiten und aller Willkür eigensinniger Besonderheit preisgebe (Krit. Journ. 2, 134 ff. Werke 1, 112 ff.). Uebrigens ist dieser Aufsatz von Hegel nur die Ausführung des Programms, welches Schelling an der Spitze des Journals entwickelt in dem Aufsatz Ueber das Wesen der philosophischen Kritik, wo er, in völliger

Uebereinstimmung mit Hegel und schwerlich ohne auch an Schleiermacher zu denken, erklärt: Da die Vernunft nur Eine, ist auch die Philosophie nur Eine; wahre Energie der Idee der Philosophie also und Subjektivität sind unverträglich (Sch. 5, 4. 7).

Aber alle diese Unterschiede zwischen Schleiermacher und Schelling wohl bedacht — schwerer wiegt doch die Aehnlichkeit und Uebereinstimmung beider Standpunkte. Anschauung des Universums, ein Verständnis der Welt, der Natur und der geistigen Welt, aus Einem Guss, das ist es, um was es sich bei beiden handelt: nur dass der eine Religion nannte, was der andere Philosophie und wissenschaftliche Erkenntnis hiess. Während also Schleiermacher seine R. deshalb geschrieben hatte, um die Religion gegenüber der Philosophie in ihrer ganzen Selbständigkeit, als ein Individuum eigenen Ursprungs und eigener Kraft hinzustellen, ihr ihre eigene Provinz im menschlichen Geistesleben anzuweisen, schien er das gerade Gegenteil davon erreicht und nur die Religion von neuem an die Philosophie ausgeliefert zu haben. Wenigstens war das die Anwendung, welche Schelling sofort von der neuen Religionstheorie Schleiermachers machte. Seit dem Jahre 1802, zuerst in dem Aufsatz Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, dann in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, beginnt Schelling auch das Verhältnis seiner Philosophie zu der Religion und Moral — er nennt das die beiden Seiten der Weltbeziehung der Philosophie — aufzuklären. In den Vorlesungen bezieht sich Schelling unmittelbar auf Schleiermacher: „Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, dass Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, dass Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur inneren Schönheit wird; aber diese auch objektiv, es sei in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloss subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe“ (5, 278 f.).

Kein Wunder, dass Schleiermacher diese Hinweisung auf ihn trotz der Anerkennung, in die sie eingewickelt ist, ziemlich bedenklich fand (Br. 3, 370 f.). Und zwar nicht nur deshalb, weil ihm zwar die persönliche Virtuosität in der Religion zugestanden wurde, das Vermögen zu ihrer objektiven Darstellung aber fehlen sollte. Bedenklicher noch mochte ihm scheinen, dass die objektive Gestaltung der Religion hier als eine Sache des philosophischen oder

poetischen Vermögens bezeichnet wurde. Denn dann gehörten Religion und Philosophie aufs allerengste zusammen, und so wird auch in der Tat das Verhältnis beider von Schelling bestimmt: Religion ist „die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst" (5, 108), „jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung zu werden", die Religion ist „die symbolische Darstellung" der philosophischen Begriffswelt (115). Das Prinzip beider ist nach Schelling dasselbe: „Eine Philosophie, die nicht in ihrem Prinzip schon Religion ist", will er „auch nicht für Philosophie anerkennen" (116). Dieses gemeinsame Prinzip beider ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, „die Identität Gottes mit der Welt" (117u), welches nur in verschiedener Weise in beiden entfaltet wird: in der Philosophie in abstrakt begrifflicher, in der Religion in „symbolischer", objektiv anschaulicher Darstellung. Es ist dasselbe Verhältnis von Philosophie und Religion, dieselbe Unterordnung der Religion unter die Philosophie, wie sie auch Hegel bestimmt. In diesem Sinn entwirft Schelling, nachdem er schon im Bruno und in den Ferneren Darstellungen das trinitarische und christologische Dogma als symbolische Einkleidung der Grundgedanken des Identitätssystems behandelt hat, in den Vorlesungen von 1803 das erste epochemachende Programm der spekulativen Theologie. So erschienen also bei Schelling Philosophie und Religion im letzten Grund vollkommen identisch. Was die Philosophie ist, ist auch die Religion, „lebendige Anschauung des Universums und Intuition der Ideen" (5, 657).

Es war die Religion, wie sie doch in den allgemeinen Grundzügen auch Schleiermacher beschrieben hatte. Er sah also, dass er, um die Religion in ihrer Selbständigkeit gegenüber der Philosophie sicherzustellen, andere Wege einschlagen musste. Zwei Möglichkeiten waren durch die Natur des Problems geboten: eine andere Bestimmung des Wesens der Religion, ihre schärfere Abgrenzung von der Erkenntnis; und eine andere Bestimmung des Wesens der Erkenntnis, ihrer Grundlagen, Aufgabe und Tragweite. Aus beidem mochte sich dann eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ergeben und die Freiheit der Religion von der Philosophie wirklich gewonnen werden. Schleiermacher hat beide Wege betreten, auf denen wir ihm nun folgen.

III. Der neue Religionsbegriff Schleiermachers.

Die frühesten gedruckten Aufzeichnungen Schleiermachers, die von der Umbildung seines Religionsbegriffs Zeugnis geben,

sind die beiden ersten Entwürfe der Ethik, e 1804—05 und d 1805 bis 06, sodann die zweite Aufl. der R. von 1806. Tagebuch-Notizen, wie sie Dilthey bis zum Jahre 1803 veröffentlicht hat, stehen uns für die folgende Zeit nicht zur Verfügung; aus den Briefen ist nichts Wesentliches zu entnehmen. Unter den beiden ethischen Entwürfen ist der zweite von 1805—06 voranzustellen. Denn nur dieser umfasst die ganze Ethik, vor allem auch Einleitung und Güterlehre, und lässt also allein erkennen, wie der neue Religionsbegriff mit den Grundbegriffen des ganzen Systems zusammenhängt. Der Entwurf e dagegen enthält nur die Tugendlehre, und ausserdem ist gerade diese Darstellung mit besonderen Schwierigkeiten und Dunkelheiten behaftet.

A. Die Ethik von 1805—06.

Wie bestimmt also Schleiermacher in d das Wesen der Religion innerhalb der Gesamtanschauung des geistigen Lebens?

Die Ethik, wie schon oben gezeigt, als praktische Philosophie, ist abhängig von der theoretischen, der Physik, weil diese ihr den Menschen geben muss, dessen klare Anschauung das letzte Resultat der theoretischen Philosophie ist (Schw. 56, Anm.). An der Spitze der Ethik steht also „der Umriss der Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft" (60), d. h. das allgemeine Bild des Menschen als vernünftigen Wesens, wie ihn die Naturphilosophie als höchste Stufe der organischen Natur konstruiert. Gehen wir nun zurück auf die „Anschauung des Lebens" überhaupt, so erscheint es überall als „abgeschlossenes Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen", als Verhältnis der Wechselbeziehung zwischen dem Einzelnen und der Welt. Die Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Ganzen ist „ein Insichaufnehmen und ein Aussichhervorbringen", womit also die beiden Grundkräfte der geistigen Welt aus den R., nur in bestimmterem Zusammenhang mit der Naturphilosophie, wiederkehren. Wie nämlich auf den niederen Stufen das Insichaufnehmen nur organische Vereinigung, das Aussichhervorbringen ein anorganisches Absetzen ist, wie auf den höheren Stufen jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung wird: so ist im vernünftigen Leben jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur, die Kunst ein Darstellen der Idee. Und in der „Wechselwirkung von Erkennen und Darstellen" besteht nun das sittliche Leben (87). Den Ausdrücken Erkennen und Darstellen gibt hier Schleiermacher noch den Vorzug vor den später gebräuchlichen: symbolisierendes und organisierendes Handeln[1]). Unter Darstellen versteht

1) Ueber das Verhältnis beider Begriffspaare vgl. Huber 86 f.

Schleiermacher hier alles „eigentliche sogenannte Handeln“ (370), oder, mit dem Ausdruck seiner theologischen Ethik, das wirksame Handeln, durch welches wir an dem Objekt unseres Handelns eine Veränderung vornehmen. Im Unterschied davon ist das Erkennen die beschauliche Tätigkeit des Geistes, in welcher der Mensch, statt selbst auf die Dinge zu wirken, vielmehr die Dinge auf sich wirken lässt, und also die Welt in Anschauung und Gefühl in sein Bewusstsein aufnimmt. Denn dies sind die beiden Seiten, die nun sofort bei Schleiermacher auseinandertreten. Das „Erkennen“ zerfällt in „Wahrnehmen und Empfinden“ (225). Beide verhalten sich zu einander wie objektiv und subjektiv. „Die objektive Seite in der Gemeinschaft zwischen dem abgeschlossenen Dasein und der Welt“ stellt die Welt dar „als bestimmte Anschauung“; die subjektive „stellt das abgeschlossene Dasein dar in der bestimmten Beziehung, d. h. als fixierten Moment, als veränderlichen Zustand im bestimmten Gefühl“ (224).

Die ethische Funktion auf diesem Gebiete besteht nun darin, Anschauung und Gefühl, Wahrnehmen und Empfinden „auf die Potenz der Idee“, oder, da „Idee“ und „angeborene Idee“ in d und e nur der übliche Ausdruck für Vernunft ist, sie auf die Stufe der Vernunft zu erheben. Was heisst das? Das menschliche Vorstellen, abstrahiert von der Idee, d. h. der vernünftigen Einheit des Bewusstseins, wäre „nur animalisch, also traumartig“. Ohne sie gelangte man durch das blosse Vorstellen „zu keinem Gegenstand“ und durch die blosse Empfindung nicht „zu einer ewigen Einheit des Bewusstseins“, sondern beide wären „nur beständige Fluxionen, nur ein ewiges Werden ohne Sein, und nur Besonderes ohne Allgemeines“. Nur durch die Aufnahme der einzelnen Empfindungen und Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseins und ihre Zusammenordnung mit allen anderen „durch das Vermögen der Ideen“, d. h. der begrifflichen Erkenntnis, „kommt zu dem Werden ein Sein, zu dem schlechthin Besonderen ein wahrhaft Allgemeines“, und gelangen wir zu einer Totalität und Einheit des Erkennens: „und das ist eben das Ethisieren“ (225 f.). Und die Religion? Sie ist nichts anderes als dieses Ethisieren, angewandt auf die subjektive Seite des Erkennens, nichts anderes also als das ethisierte Gefühl. Wir wissen, das Gefühl bezeichnet die Art und Weise, wie der Einzelne seine Gemeinschaft mit dem Ganzen, sein Verschlungensein in den Zusammenhang der Welt, subjektiv-persönlich erfährt und empfindet. Wird nun dieses Empfinden unseres Zusammenhangs mit dem Ganzen lediglich bezogen auf unsere „Organisation“, d. h. unsere Sinnlichkeit, sodass sich also unser ganzes „subjektives Erkennen“ auf die

Empfindung unserer persönlichen Lust und Unlust beschränkt: so ist dies „das Böse", der nicht-sittliche Zustand auf diesem Gebiet, Egoismus und Eudämonismus. Das Gute, Sittliche dagegen besteht darin, dass die Erfahrung unseres Zusammenhangs mit der Welt nicht bloss auf unsere sinnliche Empfindung, in persönlicher Lust und Unlust, bezogen bleibt, sondern auf die Potenz der Vernunft erhoben wird, oder darin, dass wir den Zusammenhang unseres Lebens mit den Dingen ausser uns wirklich „als Beziehung des abgeschlossenen Daseins auf das übrige als Ganzes, als Welt setzen"; denn nur so hat das Affiziertsein der Organisation eine Beziehung auf die Vernunft. „Hiedurch wird das Gefühl auf die Potenz der Sittlichkeit erhoben, und dieses Verfahren ist nichts anderes, als das, was wir Religion nennen" (317 f.).

Religion ist also da, wo unser Gefühlsleben sich nicht mehr erschöpft in der sinnlich-natürlichen Empfindung unseres persönlichen Wohls und Wehes, sondern wo es vielmehr durch das Hinzutreten der Vernunft erweitert, geklärt und vergeistigt ist zu dem Bewusstsein der Bedingtheit unseres persönlichen Lebens durch unsern Zusammenhang mit dem Ganzen, dem Universum. Es ist also nicht richtig, was Huber sagt (93 f.): die Religion werde hier identifiziert mit der Sittlichkeit oder Vernunft. Daran ist nur soviel wahr, dass „das Verfahren der Religion mit dem Prinzip der Ethisierung identifiziert" wird (93). Aber trotzdem sind nicht Religion und Sittlichkeit selbst identisch. Das Wesen der Religion besteht darin, dass das ethische Prinzip, nämlich die Erhebung des menschlichen Lebens in allen seinen Funktionen von der Stufe des Naturhaften und Sinnlichen auf die Potenz des „höheren Vermögens", der Vernunft oder Geistigkeit, in Wirksamkeit tritt auf einem ganz bestimmten Gebiet, in der Welt unserer Empfindungen und Gefühle. Umfasst also die Sittlichkeit unser ganzes höheres Leben, so ist die Religion ein Teil und Ausschnitt davon, nämlich das ethisierte Gefühlsleben. Demnach ist diese Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit auch gar keine Besonderheit der Anschauung von d, sondern sie geht durch sämtliche ethische Entwürfe Schleiermachers hindurch. Irrtümlich ist es auch, wenn Huber zum Beweis jener vermeintlichen Identifizierung von Religion und Sittlichkeit in d noch auf eine andere Aeusserung Schleiermachers hinweist. In der Tugendlehre unterscheidet Schleiermacher an der Weisheit vier verschiedene Momente innerer Lebendigkeit oder Erregtheit: Empfindung oder Kontemplation, Erfahrung oder Intuition, inneres Bilden oder Imagination, Phantasie oder Spekulation. Zu der Beschreibung der Empfindung oder Kontemplation fügt er hinzu: „Alle Sittlich-

keit insofern religiös“ (354). Das ist aber keineswegs zu verstehen, wie Huber will (S. 89—96), im Sinn einer Identität von Sittlichkeit und Religion, und ist wiederum durchaus nichts, was gerade für den Standpunkt von d eigentümlich wäre: sondern es liegt hier nur einer der allgemeinsten und wahrsten Gedanken von Schleiermachers Tugendlehre zu Grund, der Gedanke nämlich, dass die Tugend, als die sittliche Gesinnung, Eine und unteilbar ist, dass wir kein Moment der sittlichen Gesinnung bei irgend einem Handeln verleugnen dürfen, und dass also „in jeder vollkommenen Handlung sämtliche Tugenden wirksam“ sein müssen (s. o. S. 48). Dass Schleiermacher nur dieses und nichts anderes mit jener Aeusserung sagen will, beweist die Bemerkung, die er zu der Aufzählung jener vier Momente hinzufügt: „Diese Tätigkeiten verhalten sich zu den grossen Sphären des höchsten Gutes so, dass in einer jeden alle sind“ (354). Also wenn es auch Schleiermacher hier nur von der Religion speziell hervorhebt, so gilt genau dasselbe nach seiner Meinung auch von der Erfahrung, Imagination und Spekulation, dass sie nämlich notwendige, integrierende Momente der Sittlichkeit sind: insofern nämlich, als, wie d an anderer Stelle sagt, das Leben zwar „überall erscheint in verschiedenen Funktionen, die mit einander in relativen Gegensätzen stehen, aber doch einzeln weder verstanden werden noch existieren können, sondern organisch und notwendig zusammen hängen“ (76 f.).

Dies also der Standpunkt von 1805—06. Religion und Wissenschaft verhalten sich zu einander wie Subjektivität und Objektivität; wissenschaftliche Erkenntnis ist die Anschauung, Religion ist das Gefühl, beide, Anschauung und Gefühl, ethisiert oder auf die Potenz der Vernunft erhoben.

B. Die Ethik von 1804—05.

Wie verhält sich nun dazu die Tugendlehre e von 1804—05?

Die Grundzüge der Tugendlehre sind schon in dem ältesten Entwurf e dieselben wie in allen späteren Darstellungen. Die Tugend, lautet Schleiermachers Einteilung, ist 1. Gesinnung, 2. Fertigkeit, und die Fertigkeit a) Besonnenheit, b) Beharrlichkeit; die Gesinnung a) Weisheit, b) Liebe.

Die Religion hat ihre Stelle bei der Weisheit. Und zwar unterscheidet Schleiermacher an der Weisheit vier Momente. 1. Sie ist Prinzip der Selbsterkenntnis oder Kontemplation, 2. Prinzip der Weltanschauung oder Intuition, 3. Prinzip der Kunstanschauung oder Imagination, 4. Prinzip der Philosophie oder Spekulation (360 ff.). So ist es schon in e dasselbe Schema, nach welchem der Begriff der Weisheit entfaltet wird, wie wir es in d gefunden haben.

Dagegen ist nun aber die Einordnung der Religion in dieses Schema in beiden Entwürfen eine ganz verschiedene.

Während die Religion in d zur Kontemplation und auf die Seite des Gefühls gerechnet wurde (354), steht sie in e vielmehr noch auf der Seite der Anschauung und wird unmittelbar mit der Intuition oder dem Wissen (360 o; in d steht dafür: Erfahrung) zusammengenommen. Nachdem gesagt ist, dass die Vernunft als Prinzip der Weltanschauung oder Intuition darauf ausgeht, „die Natur anschauend zu durchdringen", und ausdrücklich festgestellt ist, dass die Weltanschauung, das Wissen, um das es sich hier handelt, den „Charakter der Allgemeinheit", d. h. der Objektivität, tragen muss, wird fortgefahren: „Nicht nur auf das szientifische Wissen geht dies Prinzip, sondern aller Anschauung liegt es zu Grunde, und ist insofern eigentlich Prinzip der Religiosität, alles Wissen als Anschauen Gottes oder in Gott gesetzt. Die Sphäre seiner Anwendung ist daher nicht nur die Natur im engeren Sinne, sondern auch die Geschichte" (361). Es ergibt sich also: der neue Religionsbegriff, nach welchem die Religion im Gefühl bestehen soll, ist von Schleiermacher frühestens im Jahr 1805 gewonnen worden. Er findet sich zum erstenmal in der Ethik d von 1805—06. Dagegen wird noch in e 1804—05 die Religion als Anschauung bestimmt, wie in R.[1] und wie bei Schelling seit 1802. Oder noch genauer, wenn von Schleiermacher hier für die wissenschaftliche wie für die religiöse Weltbetrachtung die Identität ihres Prinzips behauptet und der objektive Charakter der wissenschaftlichen Weltanschauung mit grösster Entschiedenheit ausgesprochen wird, während von der in R.[1] so stark betonten Subjektivität der religiösen Anschauung gar nicht mehr die Rede ist: so heisst das nichts anderes, als dass Schleiermacher hier seine eigene, in den R. eingenommene Position an einem entscheidenden Punkt verlässt, um dafür die Anschauung Schellings zu übernehmen.

Dass sich Schleiermacher hier in der Tat in direkter Abhängigkeit von Schelling befindet, lässt sich beweisen.

In der Rezension von Schellings Vorlesungen Ueber d. Meth. d. akad. Stud., die vom 21. April 1804 datiert ist, entwickelt Schleiermacher aus Schellings Prinzipien, dem absoluten Indifferenzpunkt und den beiden relativen Einheiten des Idealen und Realen, nach der Aufstellung der beiden realen Wissenschaften, der historischen Konstruktion der Natur und der historischen Konstruktion der geistigen Welt, noch zwei weitere Aufgaben. Da jene

beiden realen Wissenschaften die Reihe der Erscheinungen historisch verfolgen, so wird von ihnen immer das Einzelne nur ausserhalb des Absoluten und getrennt von ihm gedacht. Daraus ergibt sich die weitere Aufgabe, auch in dem einzelnen Relativen die Trennung vom Absoluten aufzuheben, und so unmittelbar den Zentralpunkt herzustellen. Für diese Aufgabe sind zwei Lösungen möglich, nicht selbst wieder reale Wissenschaften, sondern Ergänzungen derselben: zuerst „die Darstellung des Absoluten im einzelnen Relativen" durch die Kunst, zweitens umgekehrt „die Darstellung des einzelnen Relativen im Absoluten" vermöge der Religion (Br. 4, 585).

Eben diese beiden Aufgaben sind es, welche Schleiermacher in der Ethik von 1804—05 unter dem Namen der Intuition und Imagination aufstellt. „In jedem Einzelnen wird durch die Imagination das Ganze angeschaut, und es wird dadurch Symbol des Ganzen. Dagegen die Intuition jedes Einzelne im Ganzen und für das Ganze anschaut" (362). Dass ihm das erste, die Anschauung des Ganzen im Einzelnen Prinzip der Kunst ist, sagt er selbst: Imagination ist die Kunstanschauung. Dass ihm aber auch die andere Aufgabe, die Anschauung des Einzelnen im Ganzen, also die Intuition oder Weltanschauung, identisch ist mit der Religion, dass also der Begriff von Religion, wie er ihn in jener Rezension aus Schellings Standpunkt entwickelt, in der Tat in dem Entwurf e auch sein eigener ist, zeigt nicht nur jene schon angeführte Aeusserung, wonach das Prinzip der Weltanschauung auch dasjenige der Religiosität ist, sondern noch deutlicher eine weitere Erklärung, welche er bei Beschreibung der Imagination gibt. Das Prinzip der Imagination nämlich sei nicht auf die Sphäre dessen beschränkt, was man im engeren Sinn Kunst nennt, sondern allgegenwärtig. „Es gibt eine allgemeine Imagination, die sich zur eigentlich künstlerischen verhält, wie die religiöse Intuition zum szientifischen Wissen" (362). Eine Wendung von grösster Tragweite. Denn macht man mit dieser Aeusserung Ernst, so bedeutet sie tatsächlich den vollen Verzicht auf die grundlegende Tendenz, die Schleiermacher zur Abfassung der R. veranlasst hatte, der Tendenz nämlich, die Religion wie gegenüber der Moral, so vor allem auch gegenüber dem Wissen, der Welterkenntnis, als ein Wesen eigener Provenienz und Kraft, als eine durchaus selbständige Lebensäusserung unseres Geistes zu erweisen. Denn hier ist vielmehr nicht nur das Prinzip der Religion identisch mit dem Prinzip des wissenschaftlichen Welterkennens, sondern die Religion erscheint offenbar der Philosophie untergeordnet. Wie jene allgemeine Imagination die allgemeine psychologische Anlage darstellt, aus der durch ihre be-

sondere Steigerung und Entfaltung im einzelnen Menschen die eigentliche Kunst erwächst, so soll hier auch die religiöse Intuition nur die allgemeine Voraussetzung, die psychologische Grundfunktion sein, ihre Entfaltung und Vollendung aber das regel- und kunstgerechte, systematisch und methodisch ausgebaute Wissen, und, müssen wir ergänzen, naturgemäss schliesslich erst die objektive Darstellung dieses Wissens im philosophischen oder religiöspoetischen Kunstwerk: das Verhältnis von Religion und Philosophie ist also hier von Schleiermacher genau so bestimmt, wie es Hegel und Schelling im Krit. Journal und in der Methodologie gefordert hatten. Und so bezeichnen in Wahrheit diese Erklärungen von e, so wenig sie in der ganzen bisherigen Literatur über Schleiermacher beachtet wurden, einen merkwürdigen Markstein in der Entwicklung von Schleiermachers Anschauung. Sie bezeichnen den Punkt seiner grössten Abhängigkeit von Schelling und seiner stärksten Annäherung an ihn, und zugleich den Punkt seiner grössten Entfernung nicht nur von seiner späteren Religionstheorie, welche durchweg die Religion im Unterschied vom Wissen, vom objektiven Bewusstsein, vielmehr in die Subjektivität verlegt, sondern auch von dem Standpunkt der R.[1], sofern er den Grundgedanken der R., die prinzipielle Selbständigkeit der Religion, hier preisgibt, und die Religion vielmehr, ähnlich wie Schelling und Hegel, als im Prinzip identische, in Wirklichkeit untergeordnete Vorstufe der Philosophie bestimmt.

So wenigstens müsste unser Urteil über den Entwurf e lauten, wenn die besprochenen Aussagen über das Verhältnis von Religion und Philosophie in e die einzigen wären und ihnen nicht andere, z. T. entgegengesetzte zur Seite stünden. Denn nachdem Schleiermacher zuerst, wie gezeigt, die Identität der religiösen und der wissenschaftlichen Anschauung behauptet und ausdrücklich den objektiven Charakter der letzteren betont hat, sucht er nun doch *andererseits beide*, sowohl die *Philosophie* als die *Religion*, *in die Sphäre der Subjektivität zurückzunehmen*. Indem er, nach Beschreibung der Kontemplation, Intuition und Imagination, die Vernunft schliesslich noch als „Prinzip der Philosophie oder Spekulation" ins Auge fasst, bestimmt er dieses Prinzip als „symbolische Anschauung des Individuellen" (360). Denn, lautet die Erklärung, „in der Spekulation als System wird die allgemeine Anschauung des Ganzen verwandelt in Symbol für die besondere Individualität. Ein philosophisches System ist allemal ein Individuelles aus allgemeinen Elementen". Und zwar gilt dieses Prinzip nicht nur für die Systembildung in der Philosophie, sondern „für die Subsumtion unter das

Systematisieren überhaupt, und so ist dasselbe auch das Prinzip für das Individuelle in der Religion, das auf eben dem Wege entsteht" (363). Was hier über die Bildung eines Systems religiöser Weltanschauung gesagt wird, ist derselbe Standpunkt, den wir aus den R. kennen: sie ist durchaus Sache der individuellen Willkür. Ein neues und wichtiges Moment aber ist es, dass nun auch die Philosophie, als Systemphilosophie, an die Subjektivität gebunden wird. Ein Gedanke, durch den sich Schleiermacher eben so entschieden vom Standpunkt Schellings entfernt, wie er sich ihm vorhin zu nähern schien, und den er von da an bis in seine letzten Arbeiten hinein mit grösster Bestimmtheit festgehalten: ein anderes ist das Wissen, ein anderes ein System des Wissens; wohl kommt den einzelnen Erkenntnissen objektive allgemeine Geltung zu, die Art und Weise aber, das Prinzip, wonach die einzelnen Elemente wissenschaftlicher Anschauung zum Ganzen eines Systems verbunden werden, wurzelt immer nur in der individuellen Geistesart des Philosophen, und darum beruht die Geltung jeder Systemphilosophie nie auf objektiven Gründen zwingender wissenschaftlicher Evidenz, sondern „auf geistiger Verwandtschaft" der Anhänger des Systems mit seinem Urheber (Dialektik S. 10 f.).

Noch auf eine andere Aeusserung ist hier hinzuweisen, welche gleichfalls den subjektiven Charakter der Religion zur Geltung bringt. Nachdem Schleiermacher im Begriff der Weisheit jene vier Momente, Kontemplation, Intuition, Imagination und Spekulation, deduziert hat — es geschieht an der Hand der beiden Begriffspaare des Organischen und Symbolischen [1]), und des Individuellen und Ganzen oder Allgemeinen — erklärt er weiter, diese Unterscheidung solle nur eine relative sein, um dann die einzelnen Relativitäten noch besonders zu bezeichnen. Es sind folgende: 1. Uebergewicht des organischen Erkenntnisprinzips: Wissenschaft. 2. Uebergewicht des symbolischen: Kunst. 3. Uebergewicht des Individuellen: Mystizismus. 4. Uebergewicht des Allgemeinen: Idealismus.

Was heisst nun organisches und symbolisches Erkenntnisprinzip? Das Prinzip der Wissenschaft heisst organisch, weil im wissenschaftlichen Erkennen die Vernunft als Organ des Ganzen, die Intelligenz in ihrem allgemeinen Wesen, tätig ist, und

1) Auf die Deduktion dieser Begriffe gehe ich hier noch nicht ein, weil dadurch für den gegenwärtigen Zusammenhang nichts gewonnen würde. Dieser Gegensatz des Organischen und Symbolischen ist der eigentliche Sitz aller Schwierigkeiten in dem Entwurf e, weil der Gebrauch beider Begriffe an den verschiedenen Stellen ein gänzlich verschiedener und offenbar widerspruchsvoller ist. Darüber s. u. Hier ist zunächst nur der Sinn zu bestimmen, den die Begriffe an dieser Stelle haben.

die Subjektivität und Individualität sich hier nicht einmischen darf (361). Das Prinzip der Kunst heisst symbolisch, weil die Kunstanschauung in jedem Einzelnen ein Symbol des Ganzen sieht (362). Da nun diese Gegensätze nur relativ sind, so schliessen sich auch die gegensätzlichen Prinzipien nicht aus, sondern können zusammentreten. Mit dem Prinzip des organischen, objektiven Erkennens kann sich der Mystizismus, das Prinzip des individuellen Erkennens verbinden: „Der Mystizismus im organischen Erkennen ist das religiöse Prinzip" (362). Demgemäss wäre der Mystizismus wieder identisch mit dem Prinzip der Philosophie oder Spekulation (363), dessen Wesen gleichfalls darin gefunden wurde, dass es „Symbol für die besondere Individualität" ist, und die Meinung Schleiermachers wäre also hier dieselbe, wie in einer brieflichen Aeusserung von 1800, wo er über die falsche Meinung Jacobis spricht, „als ob es in der Tat einen Streit zwischen der Philosophie und der Mystik geben könne, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann und so weit gehen will, auf eine Mystik führt" (Br. 4, 73). Aber wie dann das religiöse Prinzip, wenn es doch das individuelle Erkenntnisprinzip ist, auf der andern Seite wieder identisch sein soll mit dem Prinzip des objektiven szientifischen Wissens (361), ist nicht einzusehen; und es bleibt somit hier in der Bestimmung des Wesens der Religion ein offenbarer Widerspruch.

Auf Grund des gedruckten Materials ist an diesem wichtigen Punkt nicht weiter zu kommen. Wenn noch jenes Kollegienheft Boeckhs, von dem Dilthey spricht, mit einer Nachschrift der Ethik von 1804—05 vorhanden ist, so muss es zweifellos für die Aufklärung des Verhältnisses von Schleiermacher zu Schelling nächst der Rezension der Methodologie den wichtigsten Beitrag liefern. Auch eigene Notizen Schleiermachers aus der Halleschen Zeit sind vielleicht vorhanden, die entscheidenden Aufschluss geben könnten. So lange dieses Material nicht vorliegt, ist über Vermutungen und wenig sichere Schlüsse hier nicht hinaus zu gelangen.

Da nämlich der Entwurf e von Schweizer zwar vollständig abgedruckt ist, aber nur die Tugendlehre umfasst, vom Entwurf d hingegen zwar nur wenige Fragmente erhalten sind, die aber doch auch die Güterlehre umfassen, da ferner in Schleiermachers ethischem System, durch alle seine Entwürfe, der Güterlehre und der Tugendlehre trotz ihrer ganz verschiedenen Anlage doch gewisse grundlegende Begriffe gemeinsam sind: so könnte man versuchen, durch eine Vergleichung von e mit d auf die vermutliche Beschaffenheit der verlorenen Güterlehre von e einen Rückschluss anzustellen. Soweit sich nämlich in der Tugend-

lehre von d und e übereinstimmend gewisse Grundbegriffe der Konstruktion finden, die zugleich das Gerüste der Güterlehre von d bilden, werden sie auch schon in der Güterlehre von e vorhanden gewesen sein. In der Tat finden sich schon in der Tugendlehre e die beiden Begriffspaare, auf denen in den späteren Entwürfen das ganze ethische System Schleiermachers aufgebaut ist. Das erste dieser Begriffspaare ist der Gegensatz von organisierendem und symbolisierendem Handeln, wie die späteren Ausdrücke heissen, oder von „Erkenntnis und Kunst" oder „Erkennen und Darstellen", wie es in e heisst (334. 341 m) und ebenso in d (87), nur dass hier für das Erkennen auch steht die „symbolisierende Funktion" (105 o), für das Darstellen organische oder organisierende oder bildende Tätigkeit (105 o 102 m 189 o). Das zweite ist der Gegensatz von universellem und individuellem Handeln (341 m). Daraus ergibt sich die bekannte Gliederung von Schleiermachers Ethik: I. Das organisierende Handeln: 1. universell, 2. individuell. II. Das Symbolisieren oder Erkennen: 1. universell, 2. individuell. Dass in der Güterlehre von d schon diese Vierteilung zu Grund lag, hat Schweizer wenigstens bei den Hauptpunkten angedeutet (98 o 105 o 118 o 119 u). Dasselbe ist deshalb auch für die Güterlehre von e wahrscheinlich; es ist sogar gewiss deshalb, weil ihm das Schema dieser Vierteilung schon Anfang 1803 feststand, als er auf den Titel seiner Krit. d. SL. zwei ineinandergeschlungene Ellipsen von gleicher Achse aber ungleichen Brennpunkten setzen lassen wollte als „symbolische Vignette, die seine moralischen Prinzipien sehr gut ausdrücke" (Br. 3, 333). Dass er dabei andere Begriffe im Auge gehabt hätte, als die genannten, nämlich organisierend und symbolisierend, universell und individuell, die ihrerseits wieder bis auf die Monologen zurückgehen, scheint ausgeschlossen. Höchstens könnte man im Hinblick auf die ethischen Entwürfe von 1801—02 (s. o. S. 45 f.) die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht auch noch 1803—04 statt des Gegensatzes von organisierendem und symbolisierendem Handeln jener andere von Selbst- und Werkbildung stand. Aber im Entwurf e war das, soviel aus der Tugendlehre ersichtlich, nicht mehr der Fall: hier taucht der Gegensatz von Selbst- und Werkbildung nur noch in der ganz vereinzelten Unterscheidung von poetischem und praktischem Sinn S. 382 auf und erscheint im übrigen schon verdrängt durch den Gegensatz von Erkennen und Darstellen; dieser wird, genau wie in d, aus der allgemeinen Anschauung des Lebens entwickelt. „Das Leben der Intelligenz als Natur, dessen Prinzip, die Idee (= Vernunft) durch Tugend werden soll, besteht aus zwei Oscillationen: von aussen nach innen, Anschauen; von innen nach

aussen, Darstellen“ (338 m), und bildete also wohl auch schon in der Güterlehre von e, ebenso wie wir es in d fanden, den Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion. Schon in e also hat, wie es scheint, der Gegensatz von Selbst- und Werkbildung seine frühere Stellung als Einteilungsprinzip verloren; dafür wird beides, Selbst- und Werkbildung, unmittelbar zusammengenommen, die eine vollzieht sich nur durch die andere; und indem seit e der frühere Begriff des Symbolisierens, worunter in den Monologen das künstlerische Handeln verstanden war, zu dem umfassenderen Begriff des Erkennens erweitert wurde, wurde auch für das spezifische Handeln der sogenannten „praktischen“, d. h. auf Selbstbildung gerichteten Naturen innerhalb des symbolisierenden Handelns Raum gewonnen, wogegen früher die Werkbildung, der Selbstbildung gegenüber stehend, sowohl das Organisieren als das Symbolisieren in sich begriffen hatte.

Dies also angenommen, wie haben wir uns dann die Stellung der Religion in der Güterlehre e zu denken?

Die Gliederung von d ist folgende. Zuerst das organisierende oder eigentliche Handeln. 1. universell: Naturbildung, Verkehr, Recht, Staat. 2. individuell: Haus und Hof, Familie, freie Geselligkeit. Auf diesem Gebiet nun ist kein Grund, in e wesentliche Abweichungen von d anzunehmen. Denn die entsprechenden Anschauungen haben alle auch in der Tugendlehre e ihre feste Stelle (380—385). Anders dagegen liegt es auf dem Gebiet des Erkennens. Statt mit den Ausdrücken universell und individuell wird hier in d der Gegensatz mit den Begriffen objektiv und subjektiv bezeichnet, und unterschieden: 1. das objektive Erkennen: Wahrnehmung und Anschauung; 2. das subjektive Erkennen: Empfindung und Gefühl. Zum objektiven Erkennen gehören Wissen und Sprache, zum subjektiven Erkennen gehören Religion und Kunst (237 f. 244. 247). Hier aber muss die Güterlehre e eine wesentlich andere Anlage gehabt haben. Denn hätte sie schon der Religion mit so klarer Entschiedenheit ihre Stellung auf der subjektiven Seite angewiesen, so könnte schwerlich in der Tugendlehre das religiöse Prinzip mit dem Prinzip des szientifischen Wissens identifiziert werden. Aber auch bei der Kunst legt sich die Frage nahe, ob sie wohl in der Güterlehre e schon zum individuellen Erkennen gerechnet worden ist. Die Stellung jedenfalls, die die Kunstanschauung in der Tugendlehre e hat, spricht eher dagegen als dafür.

Die Kunstanschauung wird hier bestimmt als „symbolische Anschauung des Ganzen“, im Gegensatz zu der Intuition oder wissenschaftlichen Erkenntnis, welche „organische Anschauung des Ganzen“ sein soll. Sieht man nun genauer zu, was Schleiermacher

unter den Begriffen symbolisch und organisch versteht, so stösst man auf einen Widerspruch. An der Stelle, wo diese beiden Begriffe als Einteilungsprinzip der Tugendlehre erstmals eingeführt werden, definiert er so: „Die Tugend als Gesinnung hat für die Wissenschaft ein Teilungsprinzip in sich, indem sie entweder gesetzt wird als Seele des Besonderen; dann ist alles Wirkliche und Einzelne, das von ihr ausgeht, ihr Symbol. Oder indem sie als ein besonderes Bestimmtes aus dem Allgemeinen herausgesetzt wird; dann ist sie mit allem, was von ihr ausgeht, Organ des Ganzen" (343 m). Klar ist an dieser Definition zunächst die zweite Hälfte: der einzelne handelt als Organ des Ganzen, wenn er „aus dem Allgemeinen heraus", d. h. in seiner Identität und Gleichheit mit den übrigen Vernunftwesen, handelt. Daraus ergibt sich auch der Sinn der andern Seite des Gegensatzes: handelt der einzelne in einem bestimmten Fall nicht in seiner Identität mit allen andern, sondern in seiner individuellen Besonderheit, so ist er damit nicht Organ des Ganzen, sondern sein Handeln ist lediglich Ausdruck oder Symbol seiner eigenen Individualität. M. a. W. nach dieser ersten massgebenden Definition bedeuten die Begriffe organisch und symbolisch gar nichts anderes als die Begriffe universell und individuell. Dazu stimmt es auch in der Tat, was nachher über die Intuition gesagt wird: sie ist wirklich organisch. „Die Gesinnung setzt sich hier als Organ des Ganzen" (361 m), es ist ein universelles oder identisches, ein objektives Erkennen. Soll nun im Gegensatz zur Intuition die Kunstanschauung „symbolisches" Erkennen sein, so kann das folgerichtig nichts anderes heissen, als: sie ist individuelles, subjektives Erkennen. Statt dessen tritt aber hier plötzlich ein ganz anderer Begriff von symbolisch auf: die Kunstanschauung heisst symbolisch, nicht weil sie individuell ist, sondern weil sie das einzelne Objekt betrachtet nicht als solches Einzelne, sondern als Symbol eines andern, und zwar des Ganzen (362 m). Ueber die erste Verwirrung nämlich schiebt sich hier sofort eine zweite.

Die Gliederung des Begriffs der Weisheit wird von Schleiermacher nach seiner schematischen Manier dadurch gewonnen, dass er die beiden Teilungsprinzipien der Begriffe der Gesinnung und der Erkenntnis mit einander verbindet. Die Einteilung der Gesinnung ist, wie gezeigt, die in organisch und symbolisch. Und die der Erkenntnis? „Die Tugend als Erkenntnis" hat einen „Einteilungsgrund für die Wissenschaft in der abgesonderten Beziehung auf das in ihr synthetisch vereinigte Allgemeine und Individuelle" (345 m). Was heisst das? Die erste massgebende Erklärung Schleiermachers ist: „Die Tugend als Erkenntnis ist nicht etwa

das Zustandebringen eines bestimmten materiellen Wissens; dieses gehört vielmehr zur Tugend als Darstellung; sondern eben nur das Bewusstsein der sittlichen Handlungsweise, die ideale Seite der Sittlichkeit selbst", also das Erkennen der sittlichen Aufgabe (344 u). Also bezieht sich auch das in dieser Erkenntnis vereinigte Allgemeine und Individuelle nicht auf das Objekt irgend einer zustande zu bringenden bestimmten Erkenntnis, sondern auf das sittliche Erkennen, das sittliche Subjekt selbst. Im sittlichen Bewusstsein müssen beide Richtungen, die auf das universelle und auf das individuelle Handeln, vereinigt sein. Daraus folgt aber: der zweite Einteilungsgrund der Weisheit, nämlich der Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen, fällt mit dem ersten, dem Gegensatz des Organischen und Symbolischen, vollständig zusammen. Eben das verbirgt sich nun aber Schleiermacher. Denn indem er nachher diese Gliederung der Weisheit wirklich vornimmt, bleibt zwar der eine Gegensatz unalteriert: die Vernunft ist „als Gesinnung entweder Prinzip des symbolischen Erkennens oder des organischen"; der andere dagegen wird unter der Hand umgebogen, sodass etwas völlig anderes daraus wird: nämlich, heisst es weiter, die Vernunft ist „als Erkenntnis entweder Prinzip der individuellen Anschauung des Besonderen oder der allgemeinen Erkenntnis des Ganzen" (360 o). Man sieht: der Gegensatz von allgemein und individuell sitzt zwar einerseits hier noch richtig, wo er hingehört, auf der Seite des S u b j e k t s , und bezeichnet den Charakter der Handlung des Erkennens selbst; aber andererseits hat er sich, wohl weil er sich in seinem Platz durch den rechtmässigen Inhaber, den Gegensatz des Organischen und Symbolischen, bedroht sah, verdoppelt und tritt zugleich auch auf der Seite des O b j e k t s auf, als ob es sich um einen Unterschied in dem Gegenstand eines bestimmten Wissens handelte; dabei ist für das „Allgemeine" vielmehr „das Ganze", also etwas ganz anderes gesetzt, als Gegensatz aber das Individuelle gelassen, wo es nun vielmehr das Einzelne heissen müsste. Indem es nach solchen Zurüstungen endlich zur Aufstellung der vier Momente der Weisheit selbst kommt, ist der Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen vorne, wo er zwar richtig war, spurlos verschwunden und von dem andern, mit ihm identischen, dem des Organischen und Symbolischen, resorbiert; hinten aber, wo er nicht hingehört, stehen geblieben; und so präsentieren sich die vier Momente der Weisheit folgendermassen:

1. organische Anschauung des Individuellen = Prinzip der Selbsterkenntnis (Kontemplation);

2. organische Erkenntnis des Ganzen = Prinzip des Wissens

(Intuition);

3. symbolische Anschauung des Ganzen = Prinzip der Kunst (Imagination);

4. symbolische Anschauung des Individuellen = Philosophie (Spekulation).

Während nun aber so die Kunstanschauung als symbolische Anschauung des Ganzen bestimmt ist, schiebt sich dem Begriff des Symbolischen eine ganz neue Bedeutung unter: während nach jenem ersten Ansatz symbolisch soviel als individuell ist, lautet jetzt die Erklärung: in jedem Einzelnen wird durch die Imagination das Ganze angeschaut, und es wird dadurch Symbol des Ganzen.

Auf die Frage also, die uns beschäftigt, ob die Kunst in e zum objektiven oder subjektiven Erkennen gehört, gibt diese Erklärung keine Antwort. Auch wenn weiter gesagt wird: „Allgemein ist die Anschauung schon in ihrem innersten Prinzip, weil überall die Aufgabe vorausgesetzt wird, alle übrigen Relationen, die nicht symbolisch sind, sondern nur zur sinnlichen Einzelheit des Symbols gehören hinwegzudenken . . . Freilich kommt die Individualität allemal mit in die Anschauung. Allein die Richtung ist auf das Allgemeine" (362): so ist wieder zu bedenken, dass hier von der Allgemeinheit oder Individualität des Erkenntnisgegenstandes die Rede ist, nicht aber, um was es uns zu tun, von dem universellen oder individuellen, objektiven oder subjektiven Charakter des Erkennens selber. Trotzdem aber konnte Schleiermacher schwerlich die Kunstanschauung auf diese Weise schildern, wenn er in der Güterlehre die Kunst mit Entschiedenheit auf die Seite des subjektiven Erkennens gestellt hatte. Und überdies — auf die nahe Beziehung dieser Abschnitte von e zu Schelling ist schon oben hingewiesen worden — was Schleiermacher hier als Kunstanschauung beschreibt, ist nichts anderes als die philosophische Anschauung, die Schelling fordert, welche in den einzelnen Dingen, von den sinnlichen Einzelheiten abstrahierend, den Begriff, die Idee, in den Ideen wieder das Ganze, und so in allem Einzelnen, dem Tier, der Pflanze, das Universum ansieht. Diese Art der Betrachtung der Dinge, die also Anschauung der Ideen in den einzelnen Dingen ist, kann Schleiermacher unmöglich als subjektiv und individuell bezeichnet haben, vielmehr besteht darin nach Schleiermacher selbst das Wesen der objektiven Erkenntnis. Endlich, noch in d wird, in der Tugendlehre, die Imagination nicht wie die Spekulation auf die Seite des Gefühls, sondern auf die Seite der Anschauung, also zum objektiven Erkennen gestellt (354). Da nun aber in der Güterlehre d gerade umgekehrt das Wesen der Kunst, d. h. der künstlerischen Darstellung im weitesten

Sinn, in der Manifestation des Gefühls gefunden wird (247. 250 f.), so ergibt sich also für die Kunst in d eine ähnlich widerspruchsvolle Stellung, wie wir sie für die Religion in der Tugendlehre e gefunden haben: die Kunst wird in der Güterlehre d ebenso einseitig subjektiv gefasst, wie sie in der Beschreibung von e mit dem objektiven Erkennen zusammenzufallen schien.

Angesichts dieser allgemeinen Unsicherheit in den wesentlichen Begriffen ist ein festes Ergebnis nicht zu gewinnen. Es bleibt nur die Vermutung, dass auch in der Güterlehre e die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Religion, Wissen, Spekulation und Kunst, nach ihrem objektiven oder subjektiven Charakter, nur in ähnlich unbestimmter und widerspruchsvoller Weise zur Beantwortung kam, wie es in der Tugendlehre e der Fall ist. Vielleicht dass sich Schleiermacher auch da die Klarheit der Fragestellung: universell oder individuell, objektiv oder subjektiv? durch ähnliche Schematisierungskünste wie die eben besprochenen verdunkelt hat [1]).

Der nächste Fortschritt nach e war nun, wie gezeigt, die klare Scheidung von Religion und Erkennen in d: dem Wissen als dem objektiven Erkennen, der Anschauung, tritt die Religion als das subjektive Erkennen, als Gefühl, gegenüber.

C. Die 2. Auflage der R. ü. d. Rel. 1806.

Die genauere Ausführung dieser neuen Theorie der Religion aber und ihre nähere psychologische Begründung liefert die 2. Aufl. der R. ü. d. Rel. 1806.

Der erste und wichtigste Punkt für uns ist die Bestimmung des Verhältnisses von Anschauung und Gefühl. Obwohl nun in R.^{2} die Stellung der Religion zu beiden eine völlig andere ist als in R.^{1}, ja nahezu umgekehrt wird, bleibt doch der Ausgangspunkt unverändert: das ursprüngliche Verhältnis von Anschauung und Gefühl wird bestimmt als „ursprüngliches Einssein" beider (P. 53 u). Schon in R.^{1} war gesagt: Jede Anschauung ist ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden; und nicht nur verbunden, sondern beide zusammen sind ursprünglich nur ein einfacher Vorgang, unsere Berührung mit dem Universum. Aber dieser

1) Ich habe auch versucht, unsere Kenntnis von Schleiermachers damaligen ethischen Aufstellungen zu ergänzen aus Wyss, Vorlesungen über das höchste Gut, 1811. Diese sind in ihren Hauptgedanken eine Wiedergabe des Schleiermacherschen Kollegs von 1804. Aber gerade über die bestimmte Fassung des Religionsbegriffs (Anschauung oder Gefühl? Objektiv oder subjektiv?) lässt sich aus ihnen, bei ihrem populären und rhetorischen Charakter, nichts entnehmen (Vgl. 1, 149. 2, 205 ff).

Vorgang lässt sich als einfacher nicht mit dem Bewusstsein fassen. Sobald wir ihn zum Stoff der Betrachtung machen und uns zu deutlichem Bewusstsein bringen wollen, zerlegt sich sofort das ursprünglich einfache Faktum in zwei entgegengesetzte Elemente, die einen treten zusammen zum Bilde eines Objekts, die andern dringen durch zum Mittelpunkt unseres Wesens, treten dort in Beziehung mit unsern ursprünglichen Trieben und entwickeln ein Gefühl. Und zwar gilt das nicht nur von den religiösen Eindrücken, sondern ebenso von jeder einfachen sinnlichen Wahrnehmung: auch sie weist zurück auf einen solchen „ersten geheimnisvollen Augenblick", wo Anschauung und Gefühl noch „ursprünglich eins und ungetrennt, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind", ehe noch beide wieder auseinandertreten (R.[1] 66. 71—73). In R.[2] wird diese Betrachtungsweise festgehalten, und nur etwas anders begründet. Das Auseinandertreten von Anschauung und Gefühl nämlich wird in R.[1], unzutreffenderweise, begründet auf die ursprüngliche Tatsache „unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach aussen wirkenden, und der bloss zeichnenden und nachbildenden" (P. 76), also auf den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität; in Wahrheit aber entspricht diesem Gegensatz innerhalb von Schleiermachers Anschauung nicht die Duplizität von Anschauung und Gefühl, sondern vielmehr, wie dies auch im Entwurf d der Fall war (s. o. S. 135 f), die von eigentlichem Handeln und Erkennen, wobei unter Erkennen beides, Gefühl und Anschauung, zugleich begriffen ist. In R.[2] wird darum diese Begründung fallen gelassen, und die Duplizität von Anschauung und Gefühl auf einen anderen Ausgangspunkt zurückgeführt: es ist derselbe wie in der Ethik d, der dort als die „allgemeine Anschauung des Lebens" bezeichnet wurde. Das Leben, sowohl das ganze als jeder einzelne Akt desselben, ist konstituiert durch zwei Momente: es ist abgeschlossenes Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen, wie es in d hiess, oder wie hier gesagt wird: es ist „Sein für sich und Sein im Ganzen", „ein Streben in das Ganze zurückzugehen und ein Streben für sich zu bestehen, beides zugleich". Im Ganzen sind wir durch unsere Sinne; für uns durch die Einheit unseres Bewusstseins, „die wir zunächst in der Empfindung haben, in dem vergleichbaren Wechsel ihres Mehr und Weniger". Da immer nur beides zusammen jeden Akt des Lebens bildet, so kann auch nur eins mit dem andern zugleich entstehen. „Wir werden Sinn, und das Universum wird Gegenstand", in diesem Augenblick sind Sinn und Gegenstand ineinandergeflossen und eins geworden, erst mit dem Eintreten der Reflexion und des Bewusstseins trennen sich beide, und was wir

nun im Bewusstsein finden, ist entweder eine Anschauung oder ein Gefühl. — Bis hieher also, abgesehen von der verschiedenen Ableitung der Duplizität von Anschauung und Gefühl, stimmt die 2. Auflage mit der 1. im Wesentlichen völlig überein: und dieses Wesentliche ist die ursprüngliche Einheit von Gefühl und Anschauung, „ihr gleiches Hervorgehen aus dem Grundverhältnis unseres Daseins" (P. 53—56).

Nun aber geht die 2. Auflage ihren selbständigen Weg. Von dem Verhältnis von Anschauung und Gefühl wendet sie sich zu dem Verhältnis von Wissen und Handeln, wobei das Wissen Anschauung und Gefühl zusammen in sich begreift. Unsere Beziehung zum Universum ist immer eins von beiden. Entweder überwiegende Gewalt der Gegenstände über uns, so dass sie uns in den Kreis ihres Daseins hineinziehen: daraus entsteht immer ein Wissen, es sei nun Anschauung oder Gefühl. Oder aber überwiegende Gewalt von unserer Seite über die Dinge, so dass wir ihnen unser Dasein aufprägen und einbilden: dies nennen wir im eigentlichen Sinn Handeln, Wirken nach aussen. Wie nun aber unsere Rückwirkungen auf die Welt bedingt sind durch die vorhergegangenen Einwirkungen der Welt auf uns, so sind wieder diese Einwirkungen bedingt durch unsere Selbsttätigkeit. Unser Leben besteht also nur im Wechsel und in der Wechselwirkung von Wissen und Handeln. So sind also diese drei, das Erkennen, das Gefühl und das Handeln, „nicht einerlei und doch unzertrennlich". Die Momente unseres Handelns bilden unser „praktisches oder im engern Sinn sittliches Leben", die beschaulichen des Erkennens unser wissenschaftliches Leben, die Reihe des Gefühls unser religiöses Leben. Dies ist also das eigentümliche Gebiet der Religion, unser Gefühl, wie es unser und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt; unsere Empfindungen, wie sie den Einwirkungen oder Handlungsweisen des Universums entsprechen, „sind ausschliessend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens" (56 f.).

Was ist nun die Bedeutung dieser neuen Fassung des Religionsbegriffs?

Zuerst, wie verhält sie sich zu derjenigen der ersten Auflage? Wir beginnen mit dem, was beiden Fassungen gemeinsam ist. Gemeinsam ist zunächst die Bestimmung des Verhältnisses von Anschauung und Gefühl. Sie sind beidemal die beiden korrespondierenden Seiten eines und desselben ursprünglich einheitlichen Grundfaktums: der Berührung unseres Daseins mit dem Universum durch

einen Gegenstand oder eine Begebenheit des Universums, die beiden Arten, wie unser Wesen auf diese Berührung reagiert: die Anschauung die Reaktion unseres gegenständlichen Bewusstseins, das Gefühl die Reaktion unseres unmittelbaren oder zuständlichen Selbstbewusstseins. Der Inhalt der Anschauung ist das Bild des äusseren Objekts selbst, der Inhalt des Gefühls die Art und Weise, wie unsere subjektive Zuständlichkeit durch dieses Objekt aufgeregt und beeinflusst ist [1]). Genau so war auch in der Ethik d Anschauung und Gefühl als objektives und subjektives Erkennen bestimmt worden. Gemeinsam ist ferner, dass der Gegensatz von Anschauung und Gefühl kein ausschliesslicher, sondern ein relativer ist. Wie Schleiermacher in R.[1] sagt, dass jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist (P. 69), so heisst es auch in R.[2], dass nur eins mit dem andern zugleich werden kann und nur beides zusammen jeden Akt des Lebens bildet. Es handelt sich also bei dem Gegensatz stets nur um ein Ueberwiegen des einen oder andern Moments. Aber weiter reicht auch die Uebereinstimmung nicht an diesem Punkt, vielmehr wird nun hier die frühere Anschauung geradezu umgekehrt. In R.[1] ist die Anschauung des Universums der Zentralbegriff. Wohl ist jede Anschauung mit einem Gefühl verbunden, wohl besteht in der Religion eine festere Beziehung zwischen Anschauung und Gefühl als anderswo, sodass hier nie die Anschauung so sehr überwiegt, dass das Gefühl beinahe ausgelöscht wird. Trotzdem ist das feste Rückgrat des religiösen Vorgangs in R.[1] die Anschauung. Am deutlichsten über das Verhältnis beider im religiösen Vorgang ist die folgende ausdrückliche Erklärung der 1. Aufl.: „So wie die besondere Art, wie das Universum sich uns in unsern Anschauungen darstellt, das Eigentümliche unserer individuellen Religion ausmacht", d. h. so wie die Anschauungen den Stoff und Inhalt der Religion hergeben, „so bestimmt die Stärke der Gefühle den Grad der Religiosität" (P. 69 f.). Aber so klar und richtig das ist, so ist doch damit die Stellung des Gefühls im religiösen Vorgang, auch nach dem Standpunkt von R.[1], nicht erschöpfend bezeichnet. Denn hier sind die Gefühle bloss von der Seite ihres Grads, ihrer Intensität, ins Auge gefasst; auch in R.[2] (P. 54 u) scheint es, als ob Schleiermacher das Gefühl, das zuständliche Selbstbewusstsein, wie etwas rein Quantitatives behandle, dessen Wesen nur in der

1) Ebenso später die Psychologie S. 71. 87: „Subjektives oder Selbstbewusstsein und objektives oder gegenständliches Bewusstsein". Besonders deutlich S. 421: „Die reinste Anschauung ist das vollkommenste Sichselbstvergessen, das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstands".

Intensität der Empfindung, dem „Wechsel ihres Mehr und Weniger" bestünde. Nun besteht aber doch auch eine inhaltliche Verschiedenheit zwischen den Gefühlen, und woher stammt diese? Offenbar aus nichts anderem, als aus dem verschiedenen Inhalt der Anschauungen; wie denn das Gefühl auch bestimmt wurde als der subjektive Niederschlag der Anschauung, des gegenständlichen, in unserem zuständlichen Bewusstsein. Auch in R.[1] ist das Verhältnis tatsächlich kein anderes. Es sei gestattet, dieses Verhältnis kurz zu erläutern an den zwei hervorragenden Gegenständen religiöser Anschauung, der Natur und der Geschichte. Die Grundanschauung der Natur zuerst — denn so müsste es streng genommen heissen und nicht „Grundgefühl" (P. 50 o 51 u) — ist die des unendlichen Reichtums, der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit ihres Lebens, das damit verbundene Gefühl darum Freude, Bewunderung, Vertrauen. Die Anschauung der Geschichte sodann zeigt uns die Gesetze, die die Schicksale, den Fortschritt der Völker und der Menschheit bestimmen, und erweckt dadurch das Gefühl ehrfürchtiger Beugung und hoffnungsvollen Vertrauens. Die deutlichste zusammenfassende Beschreibung der Religion von R. [1], in ihrer Einheit von Natur- und Geschichtsanschauung, von Anschauung und Gefühl, ist darum das Wort: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion" (P. 84 f.). So ist schon in der 1. Aufl. die Bedeutung des Gefühls im religiösen Erlebnis keineswegs verkannt oder verkürzt. Ueberall ist deutlich, wie in der Beschreibung der religiösen Anschauungen die Saite des Gefühls mitschwingt. Aber das Gefühl hat keine selbständige Bedeutung neben der Anschauung, sondern ist nur der subjektive Reflex derselben. Das Gefühl gibt überall die Farbe und Stimmung, in die die Anschauung getaucht erscheint, aber nicht das Gefühl bestimmt den Inhalt der Anschauung, sondern der Inhalt der Anschauung bedingt diese oder jene Bestimmtheit des Gefühls. In den entscheidenden Darlegungen der zweiten und wieder der fünften Rede wird die Religion beschrieben als eine Reihe von bestimmten Anschauungen der Natur, der Menschenwelt und der Geschichte. Von den religiösen Gefühlen ist nur in einer kurzen und nachträglichen Ausführung die Rede. Die Absicht dabei ist, zu beweisen, dass diese Gefühle wirklich religiöser, und nicht etwa sittlicher Natur sind, und zu diesem Zweck wird gezeigt, wie diese Gefühle aus den einzelnen religiösen Anschauungen ganz natürlich und notwendig entstehen, als die unmittelbare Folge, vielmehr einfach als die andere, die subjektive Seite derselben (P. 109 f.). Das Primäre, der Kern des religiösen Vorgangs ist in der 1. Aufl. durchaus die

Anschauung.

An Stelle dieser klaren und einleuchtenden Darstellung von R.[1] tritt nun in R.[2] die ganz entgegengesetzte Lehre. Die Anschauung, die ganze Welt des gegenständlichen Bewusstseins, wird zum Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens geschlagen, und das religiöse Leben eingeschränkt auf die Welt unserer subjektiven Empfindungen, auf die Reihe des Gefühls. Wenn Schleiermacher in der Vorrede zur 2. Aufl. versichert, er habe sich in der neuen Bearbeitung nur Einzelheiten zu ändern erlaubt, so wird sich dadurch kein aufmerksamer Leser täuschen lassen. Tatsächlich handelt es sich um eine grundlegende Aenderung im innersten Punkt des Religionsbegriffs selbst. Ueber den Anlass, die Motive dieser Aenderung kann kein Zweifel sein. Schleiermacher selbst erklärt als seine Absicht dabei, er habe „bei denen, die an die Sprache des heutigen Tages gewöhnt sind, das Gestrige aber nicht kennen", Missverständnisse abwehren wollen, und zwar Missverständnisse, welche seine Auffassung gerade an dem wichtigen Punkt bedrohen, „wo es auf das Verhältnis der Philosophie zur Religion ankam und das Wesen der letzteren durch ihren Unterschied von der ersteren sollte bezeichnet werden" (P. S. X o). Der Punkt also, um den es sich für Schleiermacher in R.[2] handelt, ist der Gegensatz gegen die Philosophie des Tags, die Schellingsche, gegen welche er seine in den R. vertretene Auffassung der Religion sicher stellen muss. Nachdem Schelling die Anschauung des Universums, welche Schleiermacher als das Wesen der Religion bezeichnet hatte, seinerseits als die Aufgabe und den Inhalt der Philosophie bestimmt und Religion und Philosophie für im Prinzip identisch erklärt hatte, wurde auch zwischen Schleiermachers und Schellings Standpunkt nicht mehr unterschieden, die Anschauung des Universums in den R. und bei Schelling identifiziert, und Schleiermacher, vollends seit er in seiner Ethik ganz unverkennbar von Schellingschen Prinzipien ausging, offenbar ziemlich allgemein für einen Schellingianer erklärt (An Gass, 16. Nov. 1905 S. 37). Dass zwischen den R. und Schellings Standpunkt wesentliche Unterschiede bestanden, ist oben gezeigt worden, Schleiermacher beklagt sich mit Recht, dass man seine wahre Anschauung in den R. gar nicht kenne. Aber nicht nur, dass diese Unterschiede zwischen beiden für das durchschnittliche Interesse und Verständnis zu fein waren und in den R. nicht deutlich genug ausgesprochen, um Schleiermachers Meinung vor der Verwechslung mit Schelling hinreichend zu schützen, sondern, was wichtiger ist, trotz dieser Unterschiede war die

allgemeine Grundanschauung bei beiden dennoch dieselbe; beidemal ist die Anschauung des Universums nichts anderes als das Verständnis oder die Deutung des Weltprozesses als der stufenmässigen Erscheinung oder Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Nur aus dieser Sachlage wird Schleiermachers Verfahren bei der Neuausgabe der R. verständlich. Er durfte sich zur Sicherstellung der Religion gegenüber der Philosophie nicht begnügen, auf die Unterschiede hinzuweisen, die zwischen seiner religiösen und Schellings philosophischer Anschauung des Universums tatsächlich bestanden, sondern er sah sich gezwungen, seine Anschauung von Grund aus umzugestalten, den zentralen Begriff der Anschauung des Universums selbst preiszugeben. Wirklich schickt er sich auch an, diesen Weg zu betreten. Aber der Absicht entspricht keineswegs die Ausführung. Der entscheidende Ansatz, wie gezeigt, für die neue Grundlegung des Religionsbegriffs besagt: die Anschauung, alles gegenständliche Bewusstsein, gehört zum Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens, und hat mit Religion nichts zu tun; das religiöse Leben umfasst allein die Welt unseres subjektiven Selbstbewusstseins, unsere Empfindungen und Gefühle.

Schon auf Grund des Bisherigen erheben sich gegen diesen neuen Entwurf, noch ehe wir die Art seiner Durchführung näher ins Auge fassen, die allergrössten B e d e n k e n. Zuerst, wenn das Verhältnis von Gefühl und Anschauung nach Schleiermacher selbst das vorhin beschriebene ist, dass Gefühl und Anschauung nur die beiden unzertrennlichen Seiten eines und desselben einheitlichen Bewusstseinsvorgangs sind, nämlich der Berührung unseres Gemüts mit der Aussenwelt, wenn jedes bestimmte Gefühl nichts anderes ist als die Beziehung einer bestimmten Anschauung auf unser zuständliches Bewusstsein, und der bestimmte Inhalt eines Gefühls immer nur so ausgesprochen werden kann, dass die Anschauung ausgesprochen wird, aus der es entsprungen ist: so kann diese Trennung von beiden nicht mehr bedeuten als eine leere Abstraktion, und die Ausschliessung der Anschauung aus dem Gebiet der Religion muss in Wirklichkeit undurchführbar sein. Ferner, wenn in R.[1] im Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen die Anschauung des Universums als das spezifische Wesen der Religion bestimmt wurde, und dagegen in R.[2] alle Anschauung, also auch die des Universums, zum wissenschaftlichen Erkennen gehören soll: wie verhält sich dann dieses Erkennen zu jenem, und was ist nun das wahre Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis? Das schwerste Bedenken aber ist folgendes. Wenn nach R.[2] die Religion nicht in der Anschauung, sondern gerade im Gegensatz dazu im Gefühl bestehen soll, wenn sie dagegen in R.[1] durchweg

Anschauung des Universums nicht nur hiess, sondern auch wirklich war: so war der Standpunkt von R.[1] falsch, und es blieb keine andere Möglichkeit, als die betreffenden Ausführungen zurückzunehmen und eine ganz neue Beschreibung der Religion an ihre Stelle zu setzen.

Eben das tut nun aber Schleiermacher nicht. Vielmehr, abgesehen von jener grundsätzlichen Erklärung, welche den religiösen Vorgang aus der Anschauung in das Gefühl verlegt, und abgesehen von einigen in der 2. Auflage ganz neu eingefügten Ausführungen, bleibt die konkrete Beschreibung der Religion genau dieselbe wie in R.[1]. Es sind genau dieselben Elemente, die hier wie dort den Stoff der Religion ausmachen: in der Natur die Gesetze des Geschehens, die göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit der Welt, und noch mehr als die Ordnung und Gleichförmigkeit die Anomalien und scheinbaren Durchbrechungen der Naturgesetze, endlich der verschwenderische Reichtum ihrer Lebensformen; in der Menschheit die unerschöpfliche Fülle individueller Gestaltung und die Beziehungen der Individualität zum Ganzen; in der Geschichte ihre Gesetze und ihr Fortschritt. Diese ganze Schilderung des tatsächlichen Inhalts der Religion ist in R.[2] fast ganz unverändert, zum grössten Teil wörtlich wie in R.[1] stehen geblieben. Die einzige wesentliche Aenderung ist die, dass einigemal für die Anschauung das Gefühl eingesetzt wird. Aber das ist keine Aenderung der Sache, sondern nur der Worte. Schleiermachers Verfahren ist hier in der Tat von einer unbegreiflichen Aeusserlichkeit. Auf der einen Seite wird das Verhältnis und der Unterschied von Anschauung und Gefühl in der 2. Auflage genau ebenso bestimmt wie in der 1.; und doch wird auf der andern Seite genau derselbe Bewusstseinsvorgang, derselbe Bewusstseinsinhalt, der beidemal mit denselben Worten beschrieben ist, in R.[1] dargestellt als gegenständliches, nur von einem Gefühl begleitetes Bewusstsein, in R.[2] dagegen ausschliesslich als Gefühl bezeichnet. Auch der Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins also wird hier zum Gefühl gerechnet, damit aber ist jene ganze neue, auf der Unterscheidung von Anschauung und Gefühl errichtete Grundlegung des Religionsbegriffs durchbrochen. Noch auffallender erscheint Schleiermachers Verfahren, wenn man darauf achtet, dass diese Ersetzung der Anschauung durch das Gefühl in der Beschreibung der Religion keineswegs streng und folgerichtig durchgeführt wird. Ein Hinweis darauf findet sich bei Huber: bei einer Probe, die er mit 40 Fällen machte, wo in R.[1] die Anschauung stand, ergab sich ihm für R.[2] in 30 Fällen die Ausscheidung, in 10 die Beibehaltung des Wortes Anschauung (55). Huber scheint seine

Prüfung an der zweiten Rede vorgenommen zu haben, in welcher eben das Gefühl als Zentralbegriff der Religion statt der Anschauung eingeführt wird. Im weiteren Verlauf der Arbeit an R.² ist Schleiermacher gegen den Begriff der Anschauung noch weniger streng verfahren: in der fünften Rede ist er viel häufiger, unter 84 Fällen 34mal stehen geblieben. Von irgend welchem einheitlichen Prinzip ist Schleiermacher dabei sichtlich nicht geleitet, er verfährt mit der sorglosesten Willkür. Diese Inkonsequenz gesteht er selbst ein dadurch, dass er in der 3. Auflage den Begriff der Anschauung an einer weiteren Anzahl von Stellen, aber wieder längst nicht an allen, streicht.

Die Haltlosigkeit dieses ganzen Verfahrens zeigt sich ferner in der Art, wie Schleiermacher den Begriff der Anschauung durch andere ersetzt. Am seltensten nämlich geschieht es durch den Begriff, den man zu allererst erwarten sollte, durch den Begriff des Gefühls. Am häufigsten wählt er möglichst allgemeine Ausdrücke, die sich zu der Frage, um die es sich handelt, ganz indifferent verhalten, wie Auffassung, Finden des Universums, Wirkung, Erregung, Mitteilung desselben, Beziehung auf das Universum, Berührung, Gemeinschaft mit ihm, in der fünften Rede besonders oft Verhältnis des Menschen im Universum. Lassen wir aber diese Ausdrücke in ihrer absichtlichen Unbestimmtheit auf sich beruhen, und halten wir uns an diejenigen Aeusserungen, wo Schleiermacher bestimmter redet: so zeigt sich, dass es sich bei dem Unterschied zwischen R.¹ und R.² in der Bestimmung des Wesens der Religion vielfach in Wirklichkeit lediglich um einen Unterschied der Worte handelt. Wenn er statt Anschauung des Universums vielmehr Ansicht desselben sagt (z. B. P. 255 o), oder wenn er für Anschauungen und Gefühle lieber Wahrnehmungen und Gefühle setzt, was in der zweiten wie in der fünften Rede seine beliebteste Auskunft ist: so ist damit der Standpunkt von R.¹ unverkennbar beibehalten und die offenbare Unmöglichkeit eingestanden, das Moment der gegenständlichen Anschauung aus dem Inhalt des religiösen Bewusstseins auszuschliessen und die Religion rein in die Subjektivität des zuständlichen Bewusstseins zurückzunehmen. Diese Unmöglichkeit, nur versteckter, offenbart sich endlich auch an den Stellen, wo die Anschauung ganz getilgt wird und das Gefühl an ihre Stelle tritt.

Jedesmal nämlich wird hier dem Gefühl, wie schon Huber richtig bemerkt [1]), „etwas zugeschrieben, was

1) Vgl. auch Lipsius (S. 167): „Die psychologische Entwicklung ist in der 1. Aufl. der R. noch eine ungleich durchsichtigere und klarere als in den späteren, wo die ausgebildete künstliche Gefühlstheorie den wirklichen Sachverhalt weit mehr verdunkelt als aufhellt . . . Die scharfe Unter-

es nicht leisten kann: ein Auffassen von Objekten“ (58 u). Der Eindruck von der mütterlichen Fürsorge der Natur für die unendliche Fülle ihrer Geschöpfe, die Wahrnehmung, „wie jede zur Genüge hat, um den Kreis ihres Daseins zu durchlaufen, und jede nur einem inneren Schicksal unterliegt und nicht einem äusseren Mangel“ — diese Anschauung der Natur wird in R.² kurzer Hand für ein Gefühl ausgegeben (P. 90 f.). Die religiöse Betrachtung der Menschheit sodann ist in beiden Auflagen vollkommen dieselbe: der Einzelne einerseits eine singuläre Ausprägung der Menschheit, andererseits ein Kompendium derselben. Aber während in R.¹ diese Betrachtungsweise sein durfte was sie ist, nämlich Anschauung, wird in R.² als das Organ, durch welches wir die verschiedenen eigenen „Darstellungen“ und „Bilder“ der Menschheit in uns aufnehmen, das Gefühl bezeichnet (98 f.). Ebenso ist es endlich bei der Geschichte: sie erscheint auch in R.² als der höchste Gegenstand der Religion. Nur soll wiederum das Organ, durch das wir uns ihrer bemächtigen, nicht mehr die Anschauung, sondern das Gefühl sein: das Feinste und Zarteste in ihr kann „nie wissenschaftlich, sondern nur im Gefühl von einem religiösen Gemüt aufgefasst werden“. So wahr und tief der Sinn ist, den dieses Wort, für sich allein genommen, haben könnte: in dem Sinn, den es hier in diesem Zusammenhang haben soll, ist es nur ein vollkommener innerer Widerspruch. Denn wenn es sich bei diesem Verständnis der Geschichte nach R.² selbst darum handelt, „die allgemeinste und grösste Handlung des Universums zu beobachten“, „die verschiedenen Perioden der Menschheit nach einem sicheren Massstab zu vergleichen“ und daraus „den Gang des Universums und die Formel seines Gesetzes zu erkennen“ (103): mit welchem Recht kann Schleiermacher das zu einer Funktion des Gefühls, nämlich des zuständlichen Selbstbewusstseins, stempeln? In ganz ähnlicher Weise ist kurz nachher von dem Geist der Geschichte die Rede: „Die Vergeltung, welche alles trifft, was dem Ganzen widerstreben will, der überall tätige Hass gegen alles Uebermütige und Freche, das beständige Fortschreiten aller menschlichen Dinge zu einem Ziel“ — während er nun in R.¹

---

scheidung zwischen Anschauung und Gefühl ist fallen gelassen“. Ebenso schon Schürer, Schleiermachers Religionsbegriff 1868, S. 10: Derartige Stellen beweisen, „dass Schleiermacher in den R. noch nicht so deutlich wie später alles gegenständliche Bewusstsein von dem Gefühl abgesondert und ausgeschieden hat“. Aehnlich Pünjer, Geschichte der christl. Religionsphilos. II, 1883 S. 184: In R.² ist „von der Anschauung als selbständigem Moment der Religion keine Rede mehr, sondern sie wird ganz ins Gefühl gesetzt. Leider ist die Darstellung bei weitem nicht so klar und durchsichtig, wie früher“. — Aber weder Schürer noch Pünjer (über Lipsius s. oben) gibt eine Erklärung dieser Aenderung.

fortfährt: „dies sind Anschauungen . . .“, heisst es in R.²: „des Gefühls, welches darauf hindeutet, seid ihr euch bewusst“ (107). Ebenso ist auch an anderer Stelle (S. 101) ein ähnliches „Gesetz“ der Geschichte, wie es nur aus der Anschauung gewonnen werden kann, als Ergebnis und Inhalt des Gefühls bezeichnet. Uebrigens scheint es, als ob diese gequälten Versuche, auch den objektiven Inhalt des religiösen Bewusstseins statt auf die Anschauung auf das Gefühl zurückzuführen, nur in der zweiten Rede so zahlreich wären. Die fünfte Rede ist von dieser künstlichen Gefühlstheorie viel unabhängiger: wenn hier, auch in R.², die Beschreibung des Christentums ausgeht von der „ursprünglichen Anschauung“ oder der „Hauptidee“ desselben, nämlich dem Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit diese Feindschaft gegen sich vermittelt (278. 287), und dann weiter, auch in R.², gezeigt wird, wie „die ursprüngliche Anschauung (Ansicht) desselben den Charakter seiner Gefühle bestimmt“, deren herrschender Ton eine heilige Wehmut ist (282): so ist damit die Theorie der 2. Auflage tatsächlich vergessen und der Standpunkt der ersten wieder hergestellt.

Soviel zunächst über die tatsächliche Durchführung oder vielmehr Nichtdurchführung der neuen Gefühlstheorie in der konkreten Beschreibung der Religion.

Ungleich wichtiger aber ist, auf einen andern Punkt hinzuweisen. Nach dem Bisherigen könnte es scheinen, als ob die neue Fassung des Religionsbegriffs in R.² gegenüber der Auffassung von R.¹ nur einen Unterschied der Worte, nicht im mindesten aber der Sache bedeute. Aber neben die besprochenen Beobachtungen tritt nun eine Reihe anderer, aus welchen sich ergibt, wie diese neue Gefühlstheorie in Wahrheit doch zu einer Aenderung in der Sache, im innersten Kern des Religionsbegriffs selbst führte, wie Schleiermacher, indem er als Ort der Religion im Bewusstsein statt der Anschauung das Gefühl setzte, zugleich zu einer neuen Bestimmung auch des Inhalts des religiösen Bewusstseins gedrängt wurde. Schon in R.² finden sich davon deutliche Anzeichen. Wenn uns bis hieher nichts davon begegnet ist, und es vielmehr schien, als ob die Gefühlsreligion der 2. Auflage inhaltlich sich von der Anschauungsreligion der ersten durch nichts unterscheide, so erklärt sich das daraus, dass die bisherige Untersuchung sich absichtlich auf diejenigen Partien von R.² beschränkte, die sich am unmittelbarsten und engsten an die Fassung von R.¹ anschliessen. Nun erst wenden wir uns zu denjenigen Ausführungen, in denen die zweite gegenüber der ersten Auflage neue und selbständige Wege geht. Was wir hier darzulegen haben, ist von allen bisherigen Dar-

stellungen, auch von Lipsius und Huber, vollständig übersehen worden.

Als wir oben (S. 23 ff.) den Begriff der religiösen Anschauung oder der Anschauung des Unendlichen im Endlichen, wie er in R.[1] zugrunde liegt, bestimmten, ergab sich uns als der charakteristische, spezifische Inhalt dieser Anschauung der Gedanke der individuellen Besonderheit, der Singularität jedes einzelnen Endlichen, wodurch es zum Ausdruck des Unendlichen wird. Dies der originale Grundgedanke Schleiermachers. Mit diesem Gedanken eng verbunden, doch ihm untergeordnet, war der andere von der Einheit und schlechthinigen Gesetzmässigkeit alles Daseins und Geschehens in der Welt. Dies der Gedanke Spinozas. Beide Gedanken sind Anschauungen des Universums. Wenn nun aber die Religion nach R.[2] nicht mehr Anschauung, sondern Gefühl sein soll, so sind beide Betrachtungsweisen ausgeschlossen. Das Gefühl, so wie es Schleiermacher selbst im Gegensatz gegen die Anschauung bestimmt, ist durchaus in den Kreis der Empfindungen seiner eigenen subjektiven Zuständlichkeit eingeschlossen. Das Auffassen sowohl des individuellen Charakters der Dinge wie der schlechthinigen Ursächlichkeit alles Geschehens ist immer eine Sache des gegenständlichen Erkennens. Von hier aus zeigt sich noch viel deutlicher, als vorhin an einzelnen Fällen, wie diese Gefühlstheorie, streng durchgeführt, die gesamte Anschauung von R.[1] hätte umstürzen und das Aufsuchen eines vollkommen neuen Inhalts für die Religion hätte bedingen müssen. Wie es freilich das Gefühl, von allem gegenständlichen Bewusstsein abgeschnitten, fertig bringen sollte, diesen neuen Inhalt bloss aus seinen eigenen innern Zuständen zu erzeugen, braucht uns nicht zu bekümmern. Vielmehr sehen wir hier zunächst von der Gefühlstheorie, von der Frage nach dem psychologischen Charakter der Religion, vollständig ab, und fragen nur danach: finden sich in der 2. Auflage Anzeichen von einer veränderten Fassung des Inhalts der Religion, gleichviel ob uns dieser Inhalt in Form von Anschauungen oder Gefühlen dargeboten wird? Und erst, wenn dieser neue Inhalt der Religion bestimmt ist, ist weiter zu fragen, wie er mit der Gefühlstheorie zusammenhängt und zusammenstimmt.

Es ist an diesem wichtigen Punkt besonders nötig, die hergehörigen Aussagen Schleiermachers, gerade weil sie wenig zahlreich sind und neben den anderen konkurrierenden Gedankenreihen wenig in die Augen fallen, vollständig vorzulegen.

Die grundlegende Erklärung der 1. Auflage über den Inhalt der Religion war folgende: die Religion will „in allem Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Dar-

stellung"; dasjenige aber an dem einzelnen Endlichen, vermöge dessen es ein Abdruck des Unendlichen ist, war seine individuelle Besonderheit. Statt dieser Erklärung steht an der entsprechenden Stelle von R.² die andere: Die Religion ist „die unmittelbare Wahrnehmung von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige"; sie ist „ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, und sieht alles in Gott und Gott in Allem" (47). An dieser Stelle also scheint es, als ob wirklich die Bestimmung des Inhalts der Religion in R.² eine wesentlich andere würde als in R.¹: während es in R.¹ sich handelte um die Anschauung des Unendlichen im Endlichen, scheint es sich hier vielmehr zu handeln um die Anschauung des Endlichen im Unendlichen. Schleiermacher würde also in der Bestimmung des Inhalts der Religion seinen originalen Grundgedanken: der Ausdruck des Unendlichen im Endlichen die Individualität, verlassen, um ihn zu ersetzen durch den Grundgedanken Spinozas: alles Endliche im Unendlichen vermöge der Bedingtheit alles Einzelnen durch den notwendigen Zusammenhang des Ganzen [1]). Wir sagen hier noch nicht, dies sei wirklich der bestimmte, herrschende Grundgedanke in R.². Wir sagen nur: diese eine Erklärung weist in diese Richtung.

Es fragt sich also, ob ähnliche Beobachtungen uns auch sonst begegnen. In der Tat ist das der Fall.

Bezeichnend ist folgende Aenderung in der 2. Auflage. In der ersten hiess es: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus" (P. 60). Hier scheint es nun allerdings, als ob schon in R.¹ der Gedanke der Individualität in den Hintergrund gedrängt sei durch den andern von der Bedingtheit des Einzelnen durch den Zusammenhang des Ganzen, während doch in Wahrheit der Gedanke der Individualität für den Religionsbegriff von R.¹ der charakteristische und beherrschende ist. Der

1) Die Aeusserung R ² 59 m ist jedenfalls kein Beweis gegen die Richtigkeit dieser Vermutung. Hier wiederholt Schleiermacher aus der 1. Aufl.: jede Handlung des Universums, jede Form, jedes Wesen, jede Begebenheit, die es hervorbringt, sei ein Teil des Ganzen, eine Darstellung des Unendlichen." Dabei braucht nicht der Gedanke der Individualität, es kann ebensogut nur der Gedanke Spinozas zu Grund liegen: sofern das Einzelne, gleichviel ob singulär oder nicht, nur überhaupt ein Teil des Ganzen ist, kann es auch eine Darstellung des Unendlichen heissen. Ebenso kehrt in der 2. A. 47 m der Ausdruck wieder: das Einzelne „eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen". Aber wie der Zusammenhang zeigt, ist es nicht die Besonderheit des Einzelnen, sondern seine Bedingtheit durch das Ganze, wodurch es zu einer Darstellung des Unendlichen wird.

allein zutreffende Ausdruck für die genaue Meinung Schleiermachers auf dem Standpunkt von R.[1] ist vielmehr statt der angeführten eine andere, ganz analoge Aeusserung, welche aber für den Gedanken der Individualität Raum lässt. Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen Gottes vorstellen, heisst sie als Wunder vorstellen. Wunder aber ist nichts anderes, als „die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum"; was freilich nicht ausschliesst, „dass es nicht eine ebenso unmittelbare aufs Endliche und auf die Natur gibt" (R.[1] P. 115). Diese Auffassung wird in R.[2] durch eine ganz andere ersetzt. Es ist, wird nun gesagt, „das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eines und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein als ein Sein in Gott und als ein Leben in Gott unser Leben" (60). Man sieht, wie hier der Grundanschauung von R.[1] die Seele ausgebrochen wird. Der Inhalt der Religion war in R.[1] die Betrachtung des Einzelnen gerade in seiner Besonderheit und Singularität; jetzt dagegen soll eben von aller Besonderheit der Erscheinungen abgesehen und das Einzelne vielmehr in seiner höchsten Einheit, als eins und dasselbe mit allem anderen betrachtet werden. In R.[1] war die Religion die direkte Beziehung des einzelnen Singulären als solchen auf das Unendliche, jetzt dagegen wird eben dies verboten. Die Beziehung des einzelnen Endlichen auf das Unendliche darf nicht mehr direkt geschehen, sondern soll vermittelt gedacht werden durch den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen.

Mit gleicher Deutlichkeit zeigen noch andere Aeusserungen, dass Schleiermacher in R.[2] wirklich mit dem Grundgedanken von R.[1] vollständig gebrochen hat. Jedes Gefühl, sagt er, darf uns nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit gelten, „als in demselben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mit ihm das Ganze uns berührt, und also nicht ein Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht" (121 f.). Und an anderer Stelle heisst es: „Jeder Fromme trägt ein unwandelbares und ewiges Dasein in sich. Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht: so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges" (131).

Diese Erklärungen sind bestimmt genug, um an dem vollkommenen Umschwung von Schleiermachers Anschauung keinen Zweifel zu lassen. Jener originale metaphysische Grund-

gedanke von R.[1], nach welchem das einzelne Endliche als solches, vermöge seiner Besonderheit, der positive Ausdruck des Unendlichen ist, ist jetzt verlassen, und dafür fällt die Auffassung von R.[2] zurück auf den metaphysischen Standpunkt Spinozas: Individualität ist Determination und also Negation. Positiver Ausdruck des Unendlichen ist nicht mehr das Einzelne als Individuelles, sondern nur noch das Ganze in seinem einheitlichen, alles Einzelne gleichermassen umfassenden und bedingenden Zusammenhang. Wohl war diesem letzteren Gedanken auch schon in R.[1] Rechnung getragen; denn nur durch die Vergleichung, in der Einheit und im Zusammenhang mit dem andern, wird die Individualität erkannt. Aber worin in R.[1] am einzelnen Endlichen das Unendliche erschien, das war nicht seine Einheit und Gleichheit mit dem Ganzen, sondern seine Verschiedenheit von allem anderen; jetzt dagegen erscheint das Unendliche allein im Ganzen, und im Einzelnen nur, wenn es zuerst ins Ganze zurückgenommen und als Besonderes im Ganzen ausgelöscht und vernichtet ist.

Aber die Aussagen der 2. Auflage tragen noch weiter. Das Beschriebene ist noch nicht die ganze Religion, nicht das religiöse Erlebnis selbst. Der angegebene metaphysische Grundgedanke ist nur die objektive Seite der Religion, der objektive Tatbestand, auf den sich das Subjekt im religiösen Erlebnis bezieht. Nun ist die weitere Frage: Wie stellt sich in R.[2] die Religion von ihrer subjektiven Seite dar? Welches ist der psychologische Charakter des religiösen Erlebnisses?

Jener einheitliche Zusammenhang alles Geschehens kann Objekt der Anschauung sein. Als solches Objekt der Anschauung fanden wir ihn in der 1. Auflage. Hier war die Anschauung der göttlichen Einheit und Unwandelbarkeit der Welt eines der Elemente der Religion. Indem in R.[2] an die Stelle der Anschauung das Gefühl gesetzt wird, tritt dadurch eine wichtige höchst charakteristische Verschiebung ein, deren wahrer Sinn und Zusammenhang uns nunmehr hier zum erstenmal deutlich wird. Nämlich in R.[1] blieb diese Gesetzmässigkeit alles Geschehens wirklich bloss Gegenstand der Anschauung: „Das ist der Geist der Welt, der sich im Kleinsten eben so vollkommen und sichtbar offenbart als im Grössten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüt ergreift, und nur derjenige, der sie in der Tat überall erblickt, der nicht nur in allen Veränderungen, sondern in allem Dasein selbst nichts findet als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gott-

heit durchdrungen und Eins" (P. 91 f.). In R.² erhält diese Ausführung eine wesentlich andere Wendung. Diese Beobachtung des Geistes der Welt, wird nun gesagt, aus ihren Gesetzen dürfe nicht bloss „eine Wahrnehmung des Universums" bleiben, vielmehr, da bei wahrer Geistesbildung Erkenntnis und Gefühl nicht voneinander isoliert sein können, so müssen „alle, welche gebildet heissen wollen, dieses schon im unmittelbaren Gefühl haben, und in ihrem (R.¹: allem) Dasein selbst nichts finden, als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, und kraft dieses Gefühls ist alles, was in ihr Leben eingreift, ihnen auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und eins .... Und das wäre freilich der Kern aller religiösen Gefühle von dieser Seite, ein solches ganz sich Eines fühlen mit der Natur und ganz eingewurzelt sein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten" (92 f.).

Was liegt nun in dieser Aenderung? Indem die allgemeine Gesetzmässigkeit der Welt zum Inhalt nicht mehr der Anschauung, sondern unseres Gefühls gemacht wird, handelt es sich nicht mehr um die objektive Anschauung der Gesetzmässigkeit alles Geschehens in der Welt, sondern darum, dass wir in unserm subjektiven Empfinden unser persönliches Dasein, „alles was in unser Leben eingreift", in die allgemeine Gesetzmässigkeit mit einbeziehen. Statt der blossen Anschauung der Gesetze des Universums wird etwas ganz anderes gefordert: dass wir uns mit unserm persönlichen Leben der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens gelassen und willig unterwerfen. Wie in der Beziehung zu der Natur, so erscheint dieselbe Wendung, nur weniger deutlich zunächst, auch in dem religiösen Verhältnis zur Menschheit. Statt der Anschauung der Menschheit erscheint in R.² als Beschreibung der Religion von dieser Seite viel bestimmter das wirkliche, persönliche „Sein im Ganzen der Menschheit, sei es als Seligkeit, oder als Bedürfnis" (94).

Und in diesem Zusammenhang begegnet nun auch derjenige Begriff, in welchem die neue Auffassung der Religion ihren bleibenden und charakteristischen Ausdruck findet. Im Gegensatz nämlich gegen das gewöhnliche Treiben der Menschen, die sich mit ihren egoistischen Wünschen auf sich selbst zurückziehen und sich der Welt, freilich vergebens, entgegenstellen, wird die Frömmigkeit vielmehr bestimmt als die Anerkennung der Abhängigkeit, in der bei dem unübersehbaren Ineinandergreifen, dem allgemeinen Zusammenhang aller einzelnen sich jeder gegenüber allen andern

befindet (100). Aber wie schon der Ausdruck Abhängigkeit ausser an dieser nur noch an Einer Stelle (s. u.) auftritt, so kommt auch diese ganze neue Auffassung der Religion selbst, der er entspricht: Religion die Einbeziehung unseres persönlichen Lebens in die allgemeine Kausalität — in R.[2] neben den massenhaft stehengebliebenen Ueberresten der Theorie von R.[1] zu keiner selbständigen Geltung. Immerhin also kündigt sich in R.[2] jener spätere Religionsbegriff der Glaubenslehre erstmals deutlich an: die Religion das Gefühl unserer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Aber davon, dass diese Auffassung die Darstellung von R.[2] beherrschte, ist keine Rede. So wie die Religion im einzelnen tatsächlich beschrieben wird, ist sie auch in der 2. Auflage wesentlich Anschauung des Universums, und von der neuen Auffassung finden sich ausser den besprochenen Erklärungen Schleiermachers nur noch ganz wenige Spuren.

Die wichtigsten sind folgende. Die Idee von höheren Wesen ausser und über der Menschheit war in R.[1] begründet auf den Gedanken, dass die Menschheit selbst nicht unveränderlich, sondern bildsam ist und fortschreitet, dass sie also nicht selbst das Universum sein kann, sondern nur eine einzelne individuelle Form desselben, eine besondere Modifikation seiner Elemente, dass es also ausser ihr noch andere Formen geben muss, von welchen sie begrenzt und denen sie entgegengesetzt wird. In R.[2] tritt dafür eine andere Begründung ein: statt auf Ahnungen und klügelnde Reflexionen, wie nun gesagt wird, die Begründung auf das Gefühl. Denn in unserm Gefühl, heisst es, steht es uns allen fest, wie unserem Leben eingeboren und aufgeprägt ist die Abhängigkeit der Erde und also auch ihrer höchsten Lebensform, der Menschheit, von andern Welten; und daher also stammt die Ahnung anderer, höherer Formen von Vermählung des Geistes mit der Materie, aus denen schönere, innigere Gestalten hervorgehen (106 f.). Die „Anschauung", die von dem Gedanken der Individualität und Entwicklung geleitet war, wird also auch hier verdrängt durch das Gefühl, und der Inhalt des Gefühls ist die Abhängigkeit. Diese Aenderung ist deshalb bezeichnend, weil hier offenbar die erste Begründung die natürliche und einfachere ist; der Umweg über das Gefühl und die Abhängigkeit ist ganz unnötig und künstlich. Weniger deutlich, aber doch erkennbar blickt endlich noch an einer Reihe von anderen Stellen die neue Auffassung der Religion hindurch: so, wenn sie bestimmt wird als die „allgemeine Verbindung mit der Welt, welche nur durch das Gefühl möglich ist" (119 u), oder wenn in zahlreichen Fällen der Begriff der Anschauung des Universums ersetzt wird durch Ausdrücke wie die folgenden: Ver-

hältnis des Menschen zum Ganzen (248), zur Gottheit (257), Verhältnis des Menschen (zur Gottheit) im Universum (247. 256. 287), Gemeinschaft mit dem Universum (264. 272. 279), mit der Gottheit (290), mit der Welt (166): auch für die einzelne religiöse Anschauung tritt in der fünften Rede sehr häufig der Ausdruck Verhältnis ein (248. 250. 257—260 u. ö).

Noch ist, was das Verhältnis der 2. zur 1. Auflage betrifft, auf einen Punkt hinzuweisen. Der veränderte Religionsbegriff von R.² ist doch nicht völlig neu, sondern hat in R.¹ Anknüpfungspunkte. Der Ausdruck „Abhängigkeit" des Einzeldaseins vom Ganzen findet sich nur einmal (P. 110 o): die Sache selbst, die Bedingtheit und Bestimmtheit jedes Einzelnen durch den Zusammenhang mit allen andern ist an anderer Stelle, wo die Welt der menschlichen Individuen ausdrücklich auch in ihrer Wechselwirkung ins Auge gefasst wird, nachdrücklich ausgeführt (P. 99); nur freilich nicht als der wesentliche Inhalt der Religion, sondern nur als ein einzelnes Moment in der Anschauung der Menschheit als eines Reichs von Individualitäten. Noch stärker aber vielleicht ist der neuen Auffassung von R.² vorgearbeitet durch diejenigen Gedanken der 1. Auflage, wo als die religiöse Aufgabe erscheint das Einswerden mit dem Universum. In dem Begriff der Individualität liegt von Anfang an eine Zweiseitigkeit. Auf der einen Seite ist die Individualität der Ausdruck des Unendlichen im Endlichen, der eigene göttliche Gedanke, der in jedem Menschen wirklich ist; auf der andern Seite ist das Individuelle als Einzelnes und Besonderes endlich und vergänglich. Daraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe. Die erste, dass sich der Mensch in seiner Individualität findet und behauptet; die zweite, dass er seine Individualität verliert und aufgibt. Die zweite ist eigentlich nur die andere Seite der ersten: da wir uns in unserer Individualität nur erfassen, indem wir uns mit anderen Individualitäten vergleichen und von ihnen unterscheiden, so ist die Bedingung, zu eigener Individualität zu gelangen, eben nur der offenste Blick, das freieste Mitgefühl für alles Menschliche, die selbstlose Hingabe an das Ganze. Von der einen Seite erscheint das Finden der eigenen Individualität als der Beginn, die Grundvoraussetzung alles höheren Lebens (Mon.: R. P. 95. 97 f.), von der anderen als Hemmnis und Schranke, die uns von dem allein wahren und vollkommenen Leben, dem des Unendlichen und Ganzen, scheidet. Auch dieser zweite Gedanke wird schon in R.¹ wiederholt energisch geltend gemacht. Je vollkommener, je bestimmter ein Mensch seine besondere Bildung und Individualität ausgeprägt und also seine eigene Stelle in der Welt gefunden hat: muss er sich nicht „um so ängst-

licher nach dem Universum sehnen und nach einer selbstgewirkten Vereinigung mit ihm streben"? (119). Es ist, wird gesagt, das Ziel der Religion, „dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, dass wir durch das Anschauen des Universums so viel als möglich eins werden sollen mit ihm" (131). Der Weg der Einigung mit dem Universum ist also hier die Anschauung. Auch noch in R.^{2} bleibt der Ausdruck Anschauen des Universums an dieser Stelle stehen, und wird erst in der 3. Auflage ersetzt durch den unbestimmteren, dass „wir des Weltalls inne werden". Der Fortschritt der 2. gegenüber der 1. Auflage besteht auch hier wieder darin, dass das Einswerden, das Zusammenfliessen des Einzeldaseins mit dem Gesamtleben, welches in R.^{1} nur die eine Seite der Sache war, in R.^{2} das Ganze selbst ist, und dass diese Einigung mit dem Ganzen sich vollziehen soll nicht mehr bloss durch die Anschauung des Universums, sondern — nach den angeführten Erklärungen von R.^{2} — durch das Gefühl der Abhängigkeit unseres persönlichen Daseins von dem Zusammenhang des Ganzen.

Erst nachdem so die Religion selbst, wie sie in der neuen Auffassung von R.^{2} tatsächlich erscheint, in ihrem Wesen beschrieben ist, kann nun die weitere Frage aufgeworfen werden, in welchem Sinn und mit welchem Recht die Religion von Schleiermacher als Gefühl bezeichnet wird.

Auch für diese Untersuchung steht uns in R.^{2} ausser den schon besprochenen Erklärungen sehr wenig Material zur Verfügung. Sehr instruktiv und darum als Ausgangspunkt am geeignetsten ist die Ausführung P. 125 ff. Wie in R.^{1}, so unterscheidet Schleiermacher hier auch in R.^{2} drei Stufen der Entwicklung der religiösen Weltansicht. Die unterste Stufe: „Da wo das Gefühl des Menschen noch ein dunkler Instinkt, wo sein gesamtes Verhältnis zur Welt noch nicht zur Klarheit gediehen ist, kann ihm auch die Welt nichts sein, als Chaos, gleichförmig in der Verwirrung, ohne Abteilung, Ordnung, Gesetz", und wenn aus diesem verworrenen Ganzen einzelne Beziehungen herausgegriffen und besonders ins Auge gefasst werden, so gibt dabei nur der Zufall und die Willkür den Ausschlag. Dies ist die Stufe des Fetischismus. Die zweite Stufe: „Weiter fortschreitend wird das Gefühl bewusster, die Verhältnisse treten in ihrer Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit auseinander; daher tritt aber auch in dem Gefühl des Universums die Vielheit hervor der heterogenen Elemente und Kräfte, deren beständiger Streit seine Erscheinungen bestimmt"; es ist die Stufe

des Polytheismus, welcher also „schon ein kräftigeres und schöneres Leben des Universums im Gefühl uns darstellt", als es auf der vorigen Stufe der Fall war. Die dritte Stufe endlich ist die, „wo das Universum sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt"; und „wer es so wahrnimmt als Eins und Alles und so auf das Vollständigste dem Ganzen gegenübertritt und wieder eins wird mit ihm im Gefühl", in dem ist die Religion zur Vollkommenheit gelangt. Dabei ist der Wert oder die Vollkommenheit der Religion auf allen drei Stufen vollkommen unabhängig davon, ob der Fromme die Kräfte oder Mächte, die er hinter den Begebenheiten der Welt wirksam sieht, persönlich oder unpersönlich vorstellt. Was allein über den Wert seiner Religion entscheidet, ist „die Art, wie dem Menschen die Gottheit im Gefühl gegenwärtig ist". Und auf die vollkommenste Art ist diese im Gefühl gegenwärtig da, wo die Einheit der Welt in ihrem ganzen Umfang erkannt ist.

Soweit die Ausführungen von R.². Die Unterscheidung dieser drei Stufen findet sich zwar auch schon in R.¹; so aber, wie sie in R.² ausgeführt ist, entspricht sie durchaus der neuen Auffassung der Religion: Das Wesen der Religion wird bezeichnet als das Einswerden mit dem Ganzen im Gefühl. Sie ist deshalb auch in die Glaubenslehre übergegangen (2. Ausg. § 8).

Was tut nun das Gefühl bei dieser Entwicklung des religiösen Bewusstseins? Offenbar ist inbezug auf das Gefühl von zwei ganz verschiedenen Dingen die Rede. Das erste ist die allmähliche Entwicklung der Weltansicht, des Weltbilds: die Welt wird zuerst vorgestellt als ordnungsloses Chaos, dann als geordnete Vielheit, endlich wird sie erkannt als universeller, einheitlicher Zusammenhang. Diese fortschreitende Klärung und Erweiterung des Welterkennens wird nun in derselben grundlosen und willkürlichen Weise, die uns schon oben begegnet ist, als die Entwicklung des Gefühls dargestellt. Tatsächlich ist sie durchaus Sache der objektiven Anschauung, des gegenständlichen Erkennens. Etwas ganz anderes ist das zweite, das dem Gefühl zugeschrieben wird. Im Gefühl geschieht das Einswerden des Menschen mit dem Universum. Was unter dem Einswerden mit dem Universum verstanden wird, ist oben gezeigt worden: die Einbeziehung des persönlichen Lebens in die schlechthinige Ursächlichkeit, die alles in der Welt beherrscht. In welchem Sinn kann diese aber als Gefühl bezeichnet werden? — Die Einbeziehung alles einzelnen Seins und Geschehens in die schlechthinige Ursächlichkeit ist zunächst zweifellos kein Gefühl, sondern eine Anschauung, gegenständliches Denken. Von allem Geschehen ausser mir, allem fremden Sein kann ich nur sagen,

dass ich seine Abhängigkeit von der schlechthinigen Ursächlichkeit erkenne; aber ich kann sie nicht fühlen. Von der Abhängigkeit meines eigenen Daseins vom Ganzen kann ich sagen, dass ich sie fühle, die Sprache erlaubt es. In Wahrheit ist auch das kein Gefühl, sondern ein gegenständliches Bewusstsein. Aber sollte dies wirklich alles sein, was hinter der neuen Gefühlstheorie steckt? Ihre Bedeutung bestünde dann darin, dass die religiöse Anschauung, um sie vor der gefährlichen Verwechslung mit der philosophischen zu schützen, von der Betrachtung der Welt zurückgerufen und auf die Betrachtung des eigenen Lebens, freilich in seiner Bedingtheit durch die Welt, eingeschränkt würde. Aber schon die bisher besprochenen Erklärungen Schleiermachers, zunächst noch ganz für sich genommen, legen ein anderes Verständnis der Gefühlstheorie nahe. Als der Kern aller religiösen Gefühle, in unserem Verhältnis zur Natur, wird von Schleiermacher bezeichnet, dass wir in allem Wechsel des Lebens immer nur „mit Beifall und Ruhe" dieselben unveränderlichen Gesetze wirksam sehen (93). Der Sinn dieser Erklärung ist nicht zweifelhaft. Die Anschauung der Bedingtheit alles Einzelnen durch das Ganze ist in verschiedenen Fällen von sehr verschiedenen Gefühlen begleitet. Auch das Bewusstsein der Abhängigkeit des eigenen Daseins von dem unverbrüchlichen Zusammenhang des Ganzen ist primär immer Anschauung. Diese Anschauung aber kann sehr verschiedene Gefühle in uns wachrufen, nicht nur Beifall und Ruhe, sondern auch Bitterkeit, Trotz, Verzweiflung. Die Religion aber besteht nun in einer ganz bestimmten Richtung dieser Gefühle, wie sie aus der Anschauung des Einzelgeschehens, des Einzelschicksals in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen erwachsen: nämlich in der ehrfürchtigen, gelassenen, vertrauensvollen Unterwerfung unter die ewigen Weltgesetze[1]). Es ist dasselbe Gefühl, wie es schon in R.[1] bestimmt wurde: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, ist das Ziel unserer Religion" (P. 84 f.). Und sofern diese allgemeine Richtung des Gefühls weiter-

1) Für die Glaubenslehre (1. Ausg.) hat Schleiermacher freilich diese Auffassung seines Religionsbegriffs ausdrücklich abgewehrt. In den Sendschreiben an Lücke über seine Gl.L. 1829 unterscheidet er: Ein anderes sei die Anerkennung unserer absoluten Abhängigkeit (im Gefühl), ein anderes sei „das In dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schicksal Fügen"; nur das erste, „die Anerkennung selbst", sei die Frömmigkeit, das zweite aber, die praktische Anerkennung, sei ihm schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise" (Zur Theologie 2, 592). — Aber die Ausführungen von R.[2] jedenfalls erlauben kein anderes Verständnis.

hin auch allen einzelnen Empfindungen ihr Mass und ihre Richtung gibt, kann Schleiermacher in der Tat sagen: das religiöse Leben bestehe in der Reihe des Gefühls; und auch das befremdliche Wort, alle Empfindungen seien fromm (57 u), hat so verstanden seinen guten Sinn.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Urteil über die bisherigen Ansichten von dem Verhältnis der 1. zu der 2. Auflage der R. von selbst. Von Lipsius und Huber war schon die Rede. Bei Bender wird der Unterschied zwischen beiden Auflagen möglichst verwischt; er begnügt sich, davor zu warnen, „dass man unleugbare Differenzen zu prinzipiellen Widersprüchen verschärfe", und behauptet, dass schon die R.[1] geneigt seien, das religiöse Erlebnis dem Gefühl ausschliesslich zuzuweisen (170 f. 174 f.). Braasch vollends (Komparative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen Reden, Diss. Kiel 1883) geht über Bender noch hinaus, indem er, unter Berufung auf Schleiermachers eigene Erklärung (s. o. S. 154), überhaupt jede sachliche Differenz zwischen beiden Auflagen leugnet (4); er meint: die Herrschaft konnte deshalb in der 2. Aufl. der Anschauung nicht verbleiben, „weil sie schon in der 1. Aufl. eine nur scheinbare, affektierte ist" (61). Aehnlich bestreitet Buchholz (Das religiöse Bewusstsein nach Schleiermacher, Diss. Königsberg 1907), dass in R.[2] eine Aenderung des Religionsbegriffs vorliege, und erklärt diese Ersetzung der Anschauung durch das Gefühl nur für eine präzisere Formulierung des Standpunkts der 1. Aufl. (20 ff.). Fuchs (ThStK. 1903) behauptet zwar (S. 75) eine „Aenderung des Religionsbegriffs", aber nur, um sogleich nachher zu erklären, „dass damit keine grundsätzliche Aenderung seiner Vorstellung vom Wesen der Religion gegeben ist und gegeben sein soll"; es handle sich vielmehr nur um „eine andere Nüanzierung derselben Anschauung" (77).

Es wurde im Vorstehenden der Versuch gemacht, den wahren Sinn der Religionstheorie von R.[2], der in dem Buch selbst durch die Verquickung mit den Anschauungen der 1. Aufl. fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt ist, aus den eigenen Aufstellungen von R.[2], ohne Zuziehung anderer gleichzeitiger Aussagen Schleiermachers, klarzulegen. Wenn das gewonnene Resultat richtig ist, so muss es sich nun durch einen Vergleich mit der Ethik d von 1805—06 bestätigen lassen. Das ist wirklich auch der Fall. Nach der Ethik d ist die Religion das ethisierte Gefühl. Wenn dieses ethisierte Gefühl im Gegensatz zu der sinnlichen Denkungsart des Egoismus und Eudämonismus bestimmt wird als die Beziehung des Einzeldaseins „auf das Uebrige als Ganzes, als Welt", so zeigt eben jener Gegensatz, wie diese Beziehung auf das Ganze gemeint

ist: statt sich mit seinen persönlichen Wünschen und Plänen vom Ganzen loszutrennen und sich ihm entgegenzustellen, soll vielmehr der einzelne, wie er nur ein Teil des Ganzen ist, sich in selbstloser Hingabe dem grossen Zusammenhang des Ganzen und seinen ewigen Gesetzen unterwerfen.

Damit ist die neue Religionstheorie Schleiermachers in ihren Grundzügen entwickelt. Aber zu ihrer vollständigen Darstellung fehlt noch ein wichtiger Punkt: die Art, wie das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft und Sittlichkeit, des Gefühls zum Wissen und Handeln in R.[2] bestimmt wird. Ehe aber davon die Rede sein kann, ist es nötig, zuerst Schleiermachers philosophische Ansichten, wie er sie in dieser Periode entwickelt, ins Auge zu fassen.

Vierter Teil.

Die philosophischen Anschauungen Schleiermachers in ihrem Verhältnis zu Schelling.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist folgendes. Um der Religion eine eigene Provinz im menschlichen Geistesleben anzuweisen, um „die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen" (Br. 3, 284), hatte sie Schleiermacher bestimmt als die Anschauung des Universums. Diese Absicht war ihm durch Schelling vollständig vereitelt worden. Dadurch dass Schelling seit 1801 die Anschauung des Universums als Inhalt seiner Philosophie entwickelte, liess sich Schleiermacher aus seiner Position werfen und trat den Rückzug an. In R.^{2} wurde die Religion, wie gezeigt, ins Gefühl verlegt, die Anschauung dagegen als das Organ des wissenschaftlichen Erkennens bestimmt. Was wurde nun dabei aus der religiösen Anschauung des Universums von R.^{1}? Der Ausdruck Anschauung des Universums wurde schon in R.^{2} vielfach, noch mehr in R.^{3} vermieden und durch andere unbestimmtere ersetzt. Aber die Sache selbst? War diese Anschauung des Universums in der Tat eine so bedeutsame und durchaus eigentümliche Betrachtungsweise der Dinge, wie dies in R.^{1} behauptet war, wo sie das konstituierende Prinzip für eine eigene selbständige Provinz im menschlichen Geistesleben abgab, so scheint es nicht denkbar, dass sie mit dem Fortgang zu dem veränderten Religionsbegriff von R.^{2} spurlos verschwinden sollte. Schon in R.^{2} zeigte sich, dass auch in der neuen Gefühlsreligion die Anschauung des Universums, nur jetzt statt als eines Systems von Individualität vielmehr als eines solchen von schlechthiniger Ursächlichkeit, als der grundlegende objektive Inhalt des religiösen Bewusstseins stehen geblieben ist. Es fragt sich nun weiter, ob diese Anschauung des Universums, so wie in R.^{2} oder in nochmals veränderter Fassung,

sich in Schleiermachers System erhalten hat; sodann, an welcher Stelle sie im System eingegliedert, ob sie zur Religion oder aber zur Erkenntnis gerechnet wird. Es fragt sich ferner, wo jener originale metaphysische Gedanke von R.[1]: „Jedes Endliche als Individuelles ein Ausdruck, Spiegel des Unendlichen" verbleibt, ob er seit den R.[2] ganz verschwunden ist oder irgendwie sonst im System, etwa als eine Form wissenschaftlicher Betrachtung der Dinge, sich gehalten hat. Es fragt sich endlich vor allem, wie Wesen und Aufgabe der Erkenntnis selbst und das Verhältnis der Erkenntnis zur Religion bestimmt wird.

Ueber diese letzten Fragen finden sich bis 1804 nur ganz allgemeine unbestimmte Aussagen. An ihre genaue Beantwortung ging Schleiermacher erst in Halle, als er begann, seine Weltanschauung auf ihren strengen wissenschaftlichen Ausdruck im philosophischen System zu bringen. Als Grundlegung seiner Ethik, die er im Winter 1804—05 vortrug, las er zugleich ein Kolleg über Fundamentallehre[1]), dasselbe, was er später Dialektik nannte. Von dieser ersten Dialektik, die ihm übrigens „sehr fragmentarisch" geriet, hat schon Jonas im Nachlass nichts mehr vorgefunden; auch von einer Nachschrift, die sich etwa von einem Schüler erhalten hätte, ist nichts bekannt. Doch geben ausser brieflichen Aeusserungen die Rezension der Schellingschen Methodologie, die Fragmente der beiden Ethiken von 1804—06, die Weihnachtsfeier (Anfang 1806), die Reden[2], über die Hauptpunkte Aufschluss. Wo dieses Material nicht hinreicht, ist der Versuch zu machen, durch Vergleichung der ersten Berliner Arbeiten, der Christlichen Sitte 1809 und der Dialektik von 1811, weitere Ergebnisse zu gewinnen. Der leitende Gesichtspunkt, unter den für uns alles zu treten hat, ist die Beziehung zu Schelling, Schleiermachers Uebereinstimmung und Differenz mit ihm. Dazu kommt aber hier eine weitere wichtige Beziehung hinzu, diejenige zu Steffens, mit dem Schleiermacher während der ganzen Halleschen Periode in innigster persönlicher Beziehung und in regstem wissenschaftlichem Austausch stand. An einzelnen Punkten wird also der Vergleich mit Schelling durch den mit Steffens zu ergänzen sein.

I. Das Wesen der Erkenntnis.

Wenn es sich darum handelt, Schleiermachers Ansicht über Wesen und Aufgabe der wissenschaftlichen und philosophischen

1) Br. 2, 8. 10. Wonach Jonas im Vorwort zur Dialektik S. VII, Huber S. 165, Halpern, Schleiermachers Dialektik, Berlin 1903, S. XXVI; Archiv für Gesch. d. Phil., XIV 1901 S. 210, Bruno Weiss, Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit. 73. Bd., 1878, S. 6 zu verbessern.

Erkenntnis zu bestimmen, wie er sie um 1800 vertrat, so darf man nicht davon ausgehen, wie in der zweiten Rede üb. d. Rel. die „Metaphysik oder Transzendentalphilosophie" nach ihrer Methode und ihrem Ziel beschrieben werden. Denn diese Beschreibung ist zu allgemein und unbestimmt, und den verschiedensten Systemen entnommen, mit Absicht, weil Schleiermacher hier zeigen will, wie die Religion von j e d e r Philosophie verschieden ist. Vielmehr sind hier nur solche Aeusserungen in Betracht zu ziehen, welche bestimmt Schleiermachers eigenen Standpunkt wiedergeben.

Als gemeinsamer Gedanke sowohl von Schellings Philosophie seit dem Identitätssystem wie von Schleiermachers Religionstheorie in R.[1] ergab sich uns die Polemik gegen die „Wut des Verstehens". Unter diesem Verstehen verstand Schelling die Erklärung der Dinge aus Kausalgesetzen, Schleiermacher das Fragen nach dem Woher und Wozu der Dinge. Beide bekämpfen also in dem Verstehen eine Betrachtungsweise der Dinge, die sich nur auf die Beziehung des Endlichen zu anderem Endlichen richtet, und fordern dagegen eine andere, die das Endliche in seiner unmittelbaren Beziehung auf das Unendliche ins Auge fasst. Aber der Sinn dieser Forderung ist bei beiden ein sehr verschiedener. Nach Schelling ist die geforderte Beziehung der Dinge auf das Unendliche die wahre Wissenschaft und Philosophie, der blossen Beziehung des Endlichen auf anderes Endliches spricht er den Charakter wahren Wissens ab. Nach Schleiermacher dagegen ist die Beziehung der Dinge auf das Unendliche nicht Philosophie sondern Religion; jene andere Betrachtung aber, nach welcher „das Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird" (R.[1] 64), wird von ihm nicht, wie von Schelling, gänzlich abgewiesen, vielmehr macht sie ihm gerade das Wesen des realen Wissens aus.

Die Erklärung dieses Wissens findet er in der Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte; der radikalen Konsequenz Fichtes, welcher „das Universum vernichtet" (R. 54), entzieht er sich und setzt ihr einen höheren Realismus entgegen, den er auf die religiöse Anschauung begründet. Noch 1802 sind dies die Grundzüge seiner philosophischen Ansicht, wie das Tagebuch zeigt. „Der Mensch w e i s s von der Tätigkeit des Ich und von seiner scheinbaren Rezeptivität als Produkt dieser Tätigkeit. Er g l a u b t, dass diese in Harmonie steht mit dem Undurchdringlichen oder der Aussenwelt. Und dieses Wissen und Glauben durchdringt sich im Divinieren der Welt, welches die höchste Philosophie ist". — „Das höhere Leben ist ununterbrochen fortgehende Beziehung des Endlichen auf das Unendliche. Dieses in Verbindung gesetzt mit dem Beziehen des Endlichen aufeinander ist das wahre Philoso-

phieren.“ (Dilthey Denkm. S. 131. 139.)

Wie dann in den Jahren 1802—04 Schleiermachers Auseinandersetzung mit Schelling und sein Anschluss an Schellings System erfolgte, wurde oben gezeigt. Was Schleiermacher zu Schelling führte, war neben der Anerkennung einer objektiven Wirklichkeit durch Schelling (s. o. S. 86) vor allem die Möglichkeit, die er sah, von Schellings Prinzipien aus zu einem geschlossenen universalen System des Wissens zu gelangen. Im Anschluss an Schelling leitet er aus dem Prinzip der Identität des Idealen und Realen die beiden Hauptwissenschaften, Physik und Ethik, ab. Von einem wirklichen Uebergang zu Schelling kann trotzdem keine Rede sein. Bei aller Aehnlichkeit der Anlage ist doch nicht nur die Ausführung, sondern vor allem die Begründung des Systems bei Schleiermacher eine gänzlich andere.

Wie aus Schellings Standpunkt Wissenschaft überhaupt nur als Spekulation möglich ist, als Konstruktion der Dinge im Absoluten, so müssen auch die Einzelwissenschaften spekulativen Charakter haben. Alles Wissen, das sich nicht auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung (5, 217). Reine Empirie verdient nicht den Namen wahren Wissens. So ergaben sich auch in Schellings System als die beiden realen Hauptwissenschaften die spekulative Konstruktion der Natur und die spekulative Konstruktion der geistigen Welt. Letztere hatte Schelling in der Methodologie als Geschichte bestimmen wollen; Schleiermacher in seiner Anzeige hatte dafür klarer und konsequenter als Schelling selbst die Ethik gesetzt, in dem Sinn wie er sie nahm. Es ist bekannt, wie Schleiermacher in seinem eigenen System an diesem Schellingschen Entwurf einer Gliederung der Wissenschaften noch eine andere wichtige Aenderung vornimmt. Es bleiben wie bei Schelling die „zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft“: aber im Unterschied von Schelling fordert Schleiermacher für jede von beiden eine zweifache Behandlung, nämlich die spekulative und die empirische. Und so erhält er jene übersichtliche Einteilung der Wissenschaften:

I. Naturwissenschaft; 1. spekulativ: Physik. 2. empirisch: Naturkunde.

II. Geisteswissenschaft; 1. spekulativ: Ethik. 2. empirisch: Geschichte.

In Schleiermachers Rezension von Schellings Vorlesungen fehlt jeder Hinweis auf diese Einführung des empirischen neben dem spekulativen Wissen. Es ist aber kein Zweifel, dass dies schon damals ein ganz fester Punkt in Schleiermachers wissenschaftlicher

Ueberzeugung war. Schon im Tagebuch 1801 stellt er sich die Frage: wie Schelling „das Verhältnis des Beobachtens und des Findens durch Beobachtung zu seiner Naturwissenschaft denkt“ (Denkm. S. 129 u), und noch früher, schon in den R., ist deutlich, wie ihm auch für die Geisteswissenschaften die Notwendigkeit jener doppelten wissenschaftlichen Betrachtungsweise durchaus feststeht (R. 22). Man wird deshalb, auch wenn es sich aus den erhaltenen Fragmenten nicht beweisen lässt, sicher annehmen dürfen, dass auch die ersten ethischen Entwürfe von 1804 und 1805 für Physik und Ethik neben der spekulativen als Ergänzung eine empirische Darstellung gefordert haben: deshalb erscheinen auch in d Physik und Ethik als die beiden entgegengesetzten Seiten nicht der Philosophie überhaupt, sondern der spekulativen Philosophie (41 f.).

Auch wenn man sich hütet, auf diese Forderung der Empirie neben der Spekulation bei Schleiermacher zu viel Gewicht zu legen, da sich doch auch bei Schelling in Wirklichkeit beide nicht ausschliessen sondern fordern, so ist doch gewiss: diese einfache, vollständige Koordination der Empirie mit der Spekulation, wonach die erstere mit der letzteren völlig gleichberechtigt erscheint, wäre bei Schelling nicht möglich, weil gegen den Geist des Systems, und so liegt in ihr doch ein Hinweis auf eine tiefer gehende Differenz beider Systeme. Und zwar erstreckt sich diese Differenz bis in die ersten und grundlegenden Bestimmungen der Erkenntnistheorie hinein. Einen Hauptpunkt hat Schleiermacher selbst hervorgehoben. In einem Brief von 1807 schreibt er: es sei e i n e Aufgabe, an der ihm Schelling immer zu scheitern scheine, „nämlich deutlich zu machen, wie es Irrtum geben kann“ (4, 133). Es handelt sich also für uns um die Analyse des Grundvorgangs des Erkennens selber. Wir stellen diese an zuerst bei Schleiermacher, um dann die analogen Aufstellungen Schellings zu vergleichen.

A. Das Wesen der Anschauung.

I. Schleiermacher.

Die einzige ausführliche Aeusserung, die wir von Schleiermacher vor der Dialektik von 1811 zu diesem Gegenstand haben, findet sich in der Ethik d von 1805—06.

Das Wesen des Erkennens wird hier bestimmt als die Identität, d. h. das In- und Miteinander der sinnlichen Wahrnehmung und des begrifflichen Denkens. Demgemäss werden zwei grundlegende Sätze aufgestellt. 1. Das Wahrnehmen muss zur Potenz der Idee, d. h. der Vernunft, als des Vermögens der Begriffe, er-

hoben und mit ihr eins werden. Durch das blosse Vorstellen, abstrahiert vom begrifflichen Denken, gelangt man zu keinem Gegenstand, wie durch die blosse Empfindung zu keiner Einheit des Bewusstseins. Beide wären nur beständige Fluxionen, nur ein ewiges Werden ohne Sein, und nur Besonderes ohne Allgemeines. Erst „durch die einwohnende Idee und das Vermögen der Ideen", d. h. durch das Denken in Begriffen, kommt Einheit, Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen, und dies heisst eben: das Wahrnehmen wird ethisiert. 2. Die andere Seite ist: „Es gibt kein Erkennen als in der Identität mit dem sinnlichen Wahrnehmen", also kein reines Erkennen a priori. Was man von einem solchen redet, ist immer Irrtum, wenn damit etwas anderes gemeint sein soll, als eine blosse Abstraktion, welche das Eine Moment aller Erkenntnis für sich ins Auge fasst, obwohl dieses in Wirklichkeit nur in engster Verbindung mit dem andern, dem sinnlichen Wahrnehmen, vorkommen kann (225 f.). Schleiermacher nimmt damit einfach den Standpunkt Kants auf: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (Rosenk. 2, 56); denselben Standpunkt, den auch die Dialektik einnimmt: kein Denkakt ohne intellektuelle, keiner ohne organische Funktion (Dial. § 107 ff.).

Das Wesen der Erkenntnis besteht also in der Identität des Begriffs und der Wahrnehmung, des Allgemeinen und des Besondern. Der Begriff somit, für sich genommen, ist nur „eine Regel eines ideellen Verfahrens", nämlich der Zusammenfassung und Ordnung der einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen. Diese Zusammenfassung und Ordnung der Wahrnehmungen im Begriff heisst auch „Konstruktion". Der Wert des Begriffs beruht also auf seiner „Unentbehrlichkeit zur Verknüpfung und Mitteilung des Erkennens". Aber wirkliche reale Erkenntnis ist er nur, sofern man sich der „Differenz zwischen dem Begriff und dem Anschauen selbst" bewusst bleibt. Sobald das vergessen wird und der Begriff „selbst für Erkennen gelten" will, beginnt die Täuschung (228 o).

Die wahre Erkenntnis dagegen, in der Begriff und Wahrnehmung vereinigt sind, heisst seit 1804 Anschauung. Jene „Identität" des Allgemeinen und Besonderen, der idealen (oder Begriffs-) und realen (oder Wahrnehmungs-) Welt, die das Prinzip der wahren Erkenntnis ist, ist als eben dieses das „Prinzip der Anschauung" Eth. e 362 o. Derselbe Begriff von Anschauung begegnet in Eth. d. Das Wesen der Anschauung besteht nach d in der „unmittelbaren Verknüpfung der sinnlichen Wahrnehmung mit der Idee oder dem

(begrifflichen) Erkennen" (229); „ohne Einfluss des höheren Vermögens", d. h. des begrifflichen Denkens ist die Wahrnehmung „ein bloss Fluktuierendes" und erst durch diesen Einfluss wird sie zur „geordneten Anschauung" (244); „nur wo Erscheinung und Gesetz" (oder Begriff) „als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung" (56 u); das wissenschaftliche Erkennen heisst kurz „höhere Anschauung" (303). Ebenso wird in R.² als Organ der wissenschaftlichen Erkenntnis ausdrücklich die Anschauung bestimmt (P. 57), desgleichen in der Christlichen Sitte 1809 (Beil. A, § 16 f. 117), und ebenso in der Dial. 1811: „Die Wahrnehmung und die Konstruktion als ein Identisches gesetzt gibt die Anschauung, für welche eben dieses die Formel ist, dass das Denken dem Sein entspricht" (319); der Inbegriff des Wissens heisst „System der Anschauung" (322).

Die Tendenz aber, die diesem Begriff der Anschauung zugrund liegt, ist in allen angeführten Aeusserungen dieselbe, und zwar eine doppelte. Nämlich erstens der Gegensatz gegen den einseitigen Empirismus oder Realismus, der „das Höhere und Allgemeinere als ein Abstraktes, d. h. an sich Leeres" setzt, „die ideale Bedeutung der höheren Formen", des begrifflichen Elements für das Wissen verkennt, und alle Erkenntnis aus blossen Sinneseindrücken ableiten will (Eth. e 362 o). Vor allem aber zweitens der Gegensatz gegen den einseitigen Idealismus, der mit seinen begrifflichen Konstruktionen wiederum den Reichtum, die Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt willkürlich verkürzt. So erklärt Eth. d: „Es gibt keine Anschauung der Ideen als im realen Wissen, dieses muss also zugleich mit jenem produziert werden, sonst ist jenes leere Träumerei" (298 m); ebenso wird in R.² die „lebendige Anschauung" der Dinge in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit gefordert statt der üblichen abstrakten Betrachtungsweise, welche das Zusammengehörige auseinander reisst (P. 50). Dasselbe ist der durchgehende Grundgedanke in der Rezension von Fichtes Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters (Jan. 1807): die Verhöhnung und Züchtigung einer aprioristischen Geschichtskonstruktion, die, „von aller gesunden Anschauung entblösst, umhertreibt im Abstrakten", die nichts weiss „von einer solchen Anschauung, in welcher Zeitliches und Ewiges, Allgemeines und Besonderes ineinander und eins sind, und Spekulation und Empirie ein einiges Wissen bilden" (Br. 4, 634. 626). Ebenso wird endlich in der Dial. von 1811 die Methode der Anschauung als das zwar mühevolle, aber allein reelle wissenschaftliche Verfahren dem „bequemen Treiben der Abstraktion" gegenübergestellt: „Bei unserer Art aufzufassen wird die Idee der Welt erst lebendig, wenn die Resultate der

organischen Funktion so weit gesteigert sind, dass sie mit denen der formalen (oder intellektuellen) zusammengehen" (334, Note).

Eine terminologische Bemerkung, die wegen der Beziehung zu Schelling wichtig ist, ist sofort anzufügen: diese wissenschaftliche Anschauung, die wahre Einzelerkenntnis, in welcher also Begriff und Wahrnehmung vereinigt sind, bezeichnet Schleiermacher in den Jahren 1804—05 auch mit dem Ausdruck Idee. Er braucht den Begriff Idee um diese Zeit in freiester Weise in ganz verschiedenem Sinn. Unter Idee versteht er damals 1. die Vernunft überhaupt, und zwar sowohl die intellektuelle wie die sittliche Vernunft; 2. das begriffliche Denken im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung; für beides ist in e und d ein stehender Ausdruck: angeborene Idee oder inwohnendes Prinzip, wofür, wenn es sich um die zweite Bedeutung handelt, auch gesagt wird: Vermögen der Ideen (d 225): 3. die speziellste Bedeutung ist: Idee ist die wissenschaftliche Einzelerkenntnis, und der Begriff der Idee in diesem Sinn also besagt, dass „in der Idee Identität des Allgemeinen und des Besonderen ist" (d 227 m). In dem Begriff der Idee, in diesem bestimmten Sinn, kommt also damals die Grundanschauung der Erkenntnistheorie Schleiermachers zum Ausdruck. Als die Tendenz, den Endzweck seiner ersten Dialektik, der Fundamentallehre, die er 1804—05 las, erklärt er selber, dass sie die Leute lehre, statt sich in Abstraktionen zu verlieren, vielmehr „unter dem Begriff die Idee aufzusuchen" (Br. 2, 10 f.).

2. Schelling.

Vergleicht man mit diesen Aufstellungen Schleiermachers die Schellingschen Schriften seit 1801, so zeigt sich, dass beide nicht nur in der Sache, sondern auch in der Terminologie in allem Wesentlichen übereinstimmen.

„Der allgemeine Grund der Erfindung der Philosophie", d. h. ihr Grundproblem ist auch nach Schelling „der allgemeine Gegensatz des Idealen und Realen, Unendlichen und Endlichen", Allgemeinen und Besonderen, Begriffs und Gegenstands, der im Bewusstsein selbst gesetzt ist. Während man nun von „jeder angeblichen Philosophie, die nicht Philosophie ist", zum voraus sagen kann, dass sie unter irgend welchen Formen bei dieser Entgegensetzung stehen bleibt (4, 363), ist der Ausgangspunkt wirklicher Philosophie, das Prinzip des Wissens, vielmehr allein die Identität aller jener Gegensätze (4, 253). Wenn Schelling diese Identität als die „Einheit von Denken und Anschauen" bestimmt, wie mehrmals im Bruno (253 vgl. 240—242), so ist das nicht sein gewöhnlicher Sprachgebrauch und begründet keinen Unterschied von Schleiermacher. Von diesem „untergeordneten" Anschauen, wie

er es hier meint, welches der Zeit unterworfen, einzeln, veränderlich ist, also dasselbe was bei Schleiermacher Wahrnehmen heisst, unterscheidet er ausdrücklich „das wahre Anschauen“ (293). Das Wesen dieses wahren Anschauens ist aber, genau wie bei Schleiermacher, die Einheit von Denken und Wahrnehmen, Idealem und Realem, Allgemeinem und Besonderem. Anschauung, das ist der herrschende Begriff, ist jede Einheit des Allgemeinen und Besonderen (5, 255), und eben als dieses Vermögen, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen, ist die Anschauung das Organ der Philosophie (4, 362). Auch jene andere Wendung desselben Gedankens, der wir oben bei Schleiermacher begegneten, wonach in dem Begriff der Anschauung zum Ausdruck kommt, dass dem Denken ein Sein entspricht, findet sich schon bei Schelling: „Alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Sein, und nur in der Anschauung überhaupt ist Realität“ (4, 368 f. vgl. 292).

Wie sich also diese Ausführung selbst mit derjenigen von Schleiermacher deckt, so ist auch das zu Grunde liegende Motiv, die leitende Tendenz derselben dieselbe wie bei Schleiermacher. Es ist der Gegensatz gegen den abstrakten Idealismus Fichtes. Zwar gibt Schelling, um das Prinzip seiner neuen absoluten Philosophie möglichst genau zu fixieren, im Bruno wie in den Ferneren Darstellungen wiederholte umfassende Auseinandersetzungen mit sämtlichen anderen wichtigsten philosophischen Standpunkten (4, 301 ff. 309—329. 339—360. 401). Aber der massgebende, aktuelle Gegensatz, durch den der Standpunkt des Identitätssystems bestimmt ist, ist derjenige zu Fichte. Schelling bestimmt den Unterschied zwischen seinem und Fichtes Standpunkt als den der Produktion und Reflexion (4, 109. 113). Fichtes Prinzip, die Reflexion, „beruht ihrer Natur nach auf der Entgegensetzung des Denkens und Seins“ (4, 364); das Prinzip Schellings dagegen, das Produzieren, „ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besonderen“ (5, 242).

Aber die Uebereinstimmung zwischen Schelling und Schleiermacher reicht an diesem Punkt noch weiter. Den Gegenstand der wissenschaftlichen Anschauung bezeichnete Schleiermacher als Idee. Auch hierin ist ihm Schelling vorangegangen. Das Wesen der Idee wird bestimmt als „die reine Synthesis des Allgemeinen und Besondern“. Die Ideen sind Einheiten des Allgemeinen und Besondern (5, 140. 255. 4, 405 u). Darum sind, eben als solche Einheiten des Allgemeinen und Besondern, die Ideen der Gegenstand der Anschauung. Was ist es denn, fragt Schelling, „was du eigentlich anschaust, wenn du sagst, dass du ein Dreieck oder

einen Zirkel oder eine Pflanze anschaust? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Zirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust nie etwas anderes an als Begriffe" (4, 292). Trotzdem aber ist ihm die Idee keineswegs, wie es nach dieser Aeusserung scheinen könnte, dasselbe wie der Begriff. Vielmehr wird beides scharf auseinander gehalten und zwar genau in derselben Weise wie bei Schleiermacher. Nämlich die Idee oder das Urbild „unterscheidet sich von dem Begriff dadurch, dass dieser, welcher reiner Modus des Denkens und unendlich ist, das Besondere oder das Endliche sich entgegenstehend hat, in dem Urbild dagegen beides vereinigt ist" (Fern. Darst. 4, 347; ebenso Bruno 4, 243. 246 f.). Oder noch deutlicher: in der Idee, wie Schelling diesen Begriff versteht, ist „das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Besonderen für sich schon Gegenstand der Anschauung, versteht sich rein intellektueller" (5, 131). Die Idee ist also der angeschaute Begriff, oder sie ist „das reale Allgemeine selbst" (5, 132).

Eben diese Anschauung nun, des Allgemeinen im Besondern und des Besondern im Allgemeinen, nennt Schelling intellektuelle Anschauung, sie ist deshalb das Organ der Philosophie. Diese Darstellung in intellektueller Anschauung ist die wahre „philosophische Konstruktion", ihr Gegenstand also die Ideen (5, 255) [1]).

Ein weiteres Moment sei angefügt, welches zwar keine direkte

1) In diesem Begriff der Anschauung als der Identität von Begriff und Wahrnehmung, Allgemeinem und Besonderem trifft sowohl bei Schleiermacher als bei Schelling die Kantische Lehre vom Schematismus der Begriffe mit der Einwirkung ihrer platonischen Studien zusammen. Vgl. Krit. d. r. Vn. Rosenk. 2, 124 ff.: das Schema „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem allgemeinen Begriffe"; Schell., Syst. d. transz. Id. 3, 508 ff.: das Schema „die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstands". Ueber den Einfluss Platos und seiner Erkenntnislehre, wie sie von Schelling und Schleiermacher aufgefasst wurde, vgl. Bruno 4, 316 ff.: die Idee die „Einheit der vorbildlichen und realen Welt"; Schleiermachers Platon-Uebersetzung. 2. Aufl. II 2, S. 137: Plato fordert das „Durchdringen der Gegensätze", wonach also „Erkenntnis weder ohne Ruhe noch ohne Bewegung, weder ohne Stehendes noch ohne Fliessendes, weder ohne Beharren noch ohne Werden bestehen kann, sondern beider ineinander bedarf".

Eine Darstellung des Einflusses seiner Platostudien auf die Entwicklung von Schleiermachers System fehlt uns noch. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 3. Band 1875, S. 339 ff., nimmt gerade auf die Bedeutung Platos für das werdende System Schleiermachers keine Rücksicht. Den wichtigsten Stoff für diese Untersuchung bieten die Reden, die Krit. d. SL. und die erste Dialektik von 1811. Die Hauptpunkte platonischen Einflusses auf Schleiermacher sind 1. die Forderung eines höchsten Wissens, aus welchem als die zwei Hauptwissenschaften die Physik und die Ethik abgeleitet werden; 2. die Uebernahme der Ideenlehre und die Bestimmung der spekulativen Erkenntnis als des Systems der Begriffe; 3. das Zurücktreten der Individualitätsidee nach der 1. Aufl. der Reden. — Man sieht, wie grösstenteils der platonische dem Schellingschen Einfluss parallel geht.

Beziehung zu Schleiermacher bedeutet, aber doch dazu dient, den Standpunkt Schellings und damit auch sein Verhältnis zu Schleiermacher zu verdeutlichen. Das Mittel, dessen sich Schelling seit dem Bruno regelmässig bedient, um das Wesen seiner absoluten Erkenntnisart deutlich zu machen, ist der Hinweis auf die Mathematik. Jene Anschauung, wie sie Schelling für die Philosophie fordert, als Identität des Allgemeinen und Besondern, macht eben das Wesen der mathematischen Erkenntnis aus. „Das Besondere in der Geometrie ist doch nicht der empirische Triangel, der auf dem Papier etwa oder sonst entworfen wird, sondern der Triangel der reinen Anschauung: nur diesen hat eigentlich die Konstruktion im Auge, der empirische verhält sich als eine Zufälligkeit, auf die gar nicht reflektiert wird." Genau dieselbe „absolute und reale Gleichsetzung des Allgemeinen und Besondern" verlangt Schelling auch als Methode der Philosophie, und das Verhältnis der Philosophie zur Geometrie bestimmt sich also folgendermassen. Auch die Anschauung der Geometrie ist in Wahrheit intellektuelle Anschauung, aber diese ist in der sinnlichen Anschauung reflektiert, in der Geometrie im Raum, in der Analysis in der Zeit. Dagegen die philosophische Erkenntnis ist die reine intellektuelle Anschauung. Es ist also „nur Ein Prinzip der Konstruktion, Eines, w o m i t konstruiert wird, in der Mathematik, wie in der Philosophie. Dem Geometer ist es die in allen Konstruktionen gleiche und absolute Einheit des Raums, dem Philosophen die des Absoluten". Und es ist „nur Eines, w a s konstruiert wird, nämlich Ideen" (5, 131 f. 134 f. 4, 369. vgl. 4, 296. 345 ff. 5, 248—256). Die Analogie erscheint noch vollständiger dadurch, dass derselbe Gegensatz, der in der Geometrie zwischen der allgemeinen intellektuellen (inneren) Anschauung des Dreiecks und dem äusseren empirischen Bild desselben besteht, auch in der Philosophie, hier nur innerlich im Subjekt, gleichfalls stattfindet. Auch in der Philosophie ist das Konstruierte doch immer nur Anschauung des Individuums und insofern durch empirische Bedingungen bestimmt. „Die Vernunft sieht aber in dem empirischen Gegenbild doch nur die Idee oder die reine Synthesis des Allgemeinen und Besonderen selbst; wo dies nicht ist, handelt im Philosophen nicht die Vernunft, sondern das Individuum" (5, 140). Auf diese letzte Bemerkung ist noch zurückzukommen.

B. Das Verhältnis von Spekulation und Empirie.

I. Schelling.

Da wie gezeigt die einzigen realen wissenschaftlichen Anschauungen die Ideen sind, so wird Schellings Philosophie nunmehr

zur Ideenlehre. Seit dem Bruno, zuerst 4, 223 ff., wird die Ideenlehre statt der Potenzenlehre zur herrschenden Darstellungsweise, wie dies auch in der Methodologie der Fall ist. „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge" (5, 255).

Der rein spekulative Charakter des Systems ist damit entschieden. Die Aufgabe der Philosophie kann nie bestehen in einem „Deduzieren der wirklichen, erscheinenden Welt als solcher, oder der Möglichkeit der Erfahrung", da doch in der wirklichen Welt, als solcher, nicht Ideen sind, sondern nur besonders und zufällig bestimmte Einzeldinge. Ebensowenig aber kann es Aufgabe der Philosophie sein, die wirkliche Welt, wie Kant will, „in ihrer unmittelbaren Möglichkeit, nämlich in den notwendigen und allgemeinen Gesetzen" aufzuzeigen, welche die Erscheinung bestimmen, wie das Gesetz der Ursache und Wirkung: denn alle diese Gesetze, weit entfernt, eine wahre Möglichkeit der erscheinenden Dinge auszusprechen, sind in Wahrheit blosse „Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit" (4, 396 f); denn sie alle, das Kausalgesetz, das Gesetz, dass die Substanz beharrt, die Accidenzen wechseln, betreffen nur das Geschehen in der Zeit, das Endliche, das Veränderliche und Vergängliche, also dasjenige an den Dingen, was nicht ihr Sein, sondern ihr Nichtsein ausdrückt. Was schon die „Darstellung meines Systems" im allgemeinen erklärt hatte, dass „vom Standpunkt der Vernunft aus keine Endlichkeit" sei (4, 119), wird im Bruno vor allem in Bezug auf die Zeit genauer ausgeführt. Es ist die erste Bedingung philosophischer Erkenntnis, alle zeitlichen Relationen, die Zeit selbst für die Betrachtung vollständig zu vernichten. An die Stelle des zeitlichen tritt das ewige Erkennen. Die Philosophie hat es allein zu tun mit dem „unzeitlichen Dasein der Dinge und den ewigen Begriffen derselben". Die absolute Wahrheit ist keine andere, als „die der intellektualen Urbilder der Dinge" (4, 219—226), die Philosophie deshalb die Anschauung einer „unbeweglichen Einheit" (4, 301 u).

Wie gestaltet sich von diesem Standpunkt aus das Verhältnis der Spekulation und Empirie bei Schelling?

Schon in der naturphilosophischen Periode bestimmt er dieses Verhältnis ebenso wie später. Zwischen Empirie und Spekulation, oder Theorie, wie er auch sagt, besteht ein voller Gegensatz. Die spekulative Physik im Gegensatz zu der empirischen sucht nicht sowohl die letzten Gründe aus den Erscheinungen als vielmehr die Erscheinungen aus den letzten Gründen abzuleiten. Sie ist, wie alles strenge Wissen überhaupt, reines Wissen

a priori. Aus einem apriori gegebenen Prinzip — in der naturphilosophischen Periode ist es die Duplizität von Produktivität und Produkt, einer unendlichen und einer endlichen Tätigkeit in der Natur, im Identitätssystem die Einheit von Indifferenz und Differenz des Realen und Idealen — aus diesem apriorischen Prinzip wird die Wirklichkeit konstruiert, und zwar geschieht dieses Konstruieren ohne jede Rücksicht auf die der Erfahrung gegebene Wirklichkeit, mit geschlossenen Augen, es ist ein „absolutes Selbsthervorbringen der Erscheinungen". Diese Konstruktion hat also zunächst rein hypothetischen Charakter und wird sichere Gewissheit erst dadurch, dass die Probe auf die Erfahrung, aber erst nach Vollendung der ganzen Spekulation, angestellt wird und zutrifft. Wenn sie nicht zutrifft, „wenn im ganzen Zusammenhang der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Prinzip notwendig ist oder ihm gar widerspricht, so ist die Voraussetzung eben dadurch als falsch erklärt, und hört von diesem Augenblick an auf, als Prinzip zu gelten" [1]). Als Aufgabe der Empirie erscheint in der naturphilosophischen Periode noch ein Zweifaches. Das eine ist: sie sucht aus den Erscheinungen die letzten Gründe abzuleiten, d. h. sie ist Kausalerklärung des Geschehens. Andererseits aber wird schon jetzt ihre Aufgabe noch mehr eingeschränkt. „Reine Empirie ist Geschichte", „die Physik als Empirie ist nichts als Sammlung von Tatsachen, von Erzählungen des Beobachteten". Dann also ist ihre Aufgabe nicht mehr, aus Kausalgesetzen zu erklären, sondern nur noch, die Erscheinungen und Tatsachen einfach zu registrieren (3, 282 f).

Aber selbst um diese Aufgabe lösen zu können, muss sich die Empirie von der Spekulation leiten lassen, deshalb nämlich, weil „wer keine rechte Theorie hat, unmöglich auch eine rechte Er-

1) 3, 275—277. 4, 90 f. 97. Ein Missverständnis, gegen das sich schon Schelling selbst wendet, liegt heute noch näher. Zur Abwehr erklärt er: „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze erst dadurch, dass man sich ihrer als notwendiger bewusst wird", und dies geschieht eben durch Ableitung aus einer absoluten Voraussetzung. „Der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori" ist nicht „ein ursprünglich an den Sätzen selbst haftender Unterschied", sondern wird „bloss in Absicht auf unser Wissen und die Art unseres Wissen von diesen Sätzen gemacht", „sodass jeder Satz, der für mich bloss historisch ist, ein Erfahrungssatz, derselbe aber, sobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Notwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird" (3, 278). Die Empirie, auch ihre Kausalgesetze, weiss nur zu sagen, d a s s die Dinge so und so sind. Allein die Spekulation zeigt, w a r u m sie so und so sind: nämlich kraft eines „notwendigen Zusammenhangs in irgend einem die ganze Natur zusammenhaltenden Prinzip". Erst „die Einsicht in diese innere Notwendigkeit aller Naturerscheinungen" ist ein wirkliches Begreifen der Welt.

fahrung haben kann, und umgekehrt. Die Tatsache an sich ist nichts. Ganz anders erscheint sie sogar dem, der Begriffe hat, als dem, der begrifflos sie anblickt. Um recht zu sehen, muss man wissen, wornach zu sehen ist". Der Beweis für diese Sätze liegt in dem Wesen des Experiments selbst, wie Schelling in einer unübertrefflichen Ausführung darlegt. „Die Natur handelt zwar offen und frei, aber sie handelt nie isoliert, sondern unter dem Zuströmen einer Menge von Ursachen, die erst ausgeschlossen werden müssen, um ein reines Resultat zu erhalten. Die Natur muss also gezwungen werden, unter bestimmten Bedingungen, die in ihr gewöhnlich entweder gar nicht oder nur durch andere modifiziert existieren, zu handeln. Ein solcher Eingriff in die Natur heisst Experiment. Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird. Aber jede Frage enthält ein verstecktes Urteil a priori. Jedes Experiment ist Prophezeihung, das Experimentieren selbst ein Hervorbringen der Erscheinungen." Also die Seele des Experiments ist die Spekulation. Viele Experimentatoren darum, fährt Schelling fort, weil sie von aller Spekulation verlassen sind, welche doch allein „der Erfahrung Ideen darbietet, die zur Erfindung führen", „gleichen jenen Reisenden, die recht vieles erfragen könnten, wenn sie nur wüssten, wornach zu fragen wäre" (3, 276. 4, 92 u 532).

Dieser Grundgedanke, dass die Spekulation das Auge jeder wahren Empirie sein muss, wird auch von den Schriften des Identitätssystems übernommen. Was diese an neuen oder Näherbestimmungen hinzufügen, ist folgendes. Wenn Schelling noch 1799 erklärt hatte, der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruhe darauf, dass die Empirie ihr Objekt im Sein, die Wissenschaft dasselbe im Werden betrachte (3, 283 vgl. 1, 465), so ist diese Formel für den Standpunkt des Identitätssystems nicht mehr zutreffend. Denn dieses hat es weder zu tun mit dem empirischen Sein der Dinge, noch mit ihrem Werden aus dem transzendentalen Gesichtspunkt, sondern lediglich mit dem ewigen Sein der Dinge im Absoluten. Die Aufgaben von Spekulation und Empirie bestimmt er nunmehr so. Wahre Theorien, die immer absolut a priori sein müssen, sind das Gegenteil von Kausalerklärungen, welche immer nur von der Erfahrung abstrahiert sind. „Erklärungen sind nur, wo von der Erscheinung auf die Ursache zurückgeschlossen, die Ursache nach der Wirkung bestimmt wird, mit einem Wort im Felde des Empirismus." Die Kausalerklärung muss also aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden, an ihre Stelle tritt die Konstruktion. Die Konstruktion nämlich jener Linie, welche die „Darstellung" von 1801 als die Grundformel des

Systems entworfen hat. Die Konstruktion der Wirklichkeit also, wie sie auf diesem Standpunkt der absoluten Philosophie geschieht, besteht darin, dass den einzelnen Erscheinungen auf jener Linie, auf der Stufenleiter der Potenzen, ihr bestimmter Ort angewiesen wird. Dies und nichts anderes ist der Begriff der Konstruktion: der Philosoph „geht von seinem Prinzip aus, unbekümmert, wohin es ihn führe, die Erscheinungen fallen, wenn er nur konsequent verfährt, von selbst in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es gibt" (4, 529 f.). Dabei traut es aber, wie natürlich, auch Schelling der Spekulation nicht zu, dass sie aus ihrem Prinzip den ganzen Reichtum der Erscheinungen bis in die letzten Verzweigungen im einzelnen deduzieren könnte; vielmehr gesteht er zu: die Spekulation vermag nur, auf den einzelnen Gebieten „das Allgemeinste aufzustellen; eine vollständige und bis ins Detail gehende Darstellung ist auf dem Wege der Induktion zu suchen" (4, 169).

So behält die Empirie ihre notwendige Aufgabe, sie ist unentbehrlich zur Vollendung der Wissenschaft. Was das spekulative System selbst wirklich konstruiert, sind nur die allgemeinsten Klassen und Gattungen von Dingen und Wesen. Die Potenzen sind Ideen, nicht Einzeldinge. Die „besonderen Erscheinungen und Formen" werden „allein durch Erfahrung" erkannt (5, 327). Aber jeder Schritt, den die Erfahrung tut, ist ihr durch die Spekulation vorgezeichnet. Diese hat ihr den Umkreis gezogen, innerhalb dessen alle ihre Entdeckungen fallen müssen, sie hat alle Stellen bezeichnet, an welche die Erscheinungen zu stehen kommen, und selbst die, welche vorerst noch leere Fächer sind. Diese Lücken auszufüllen, „die Mittelglieder zu finden, durch welche die einzelne Erscheinung mit den letzten Gründen zusammenhängt, ist das einzige Geschäft, was der Empirie übrig bleibt" (4, 531 f).

Dieses Verhältnis zwischen Spekulation und Empirie, wie es Schelling bestimmt, ist genau dasselbe, in welchem Steffens mit seinen „Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde", die 1801 erschienen, zu dem System von Schelling steht.

Der erste grössere Teil des Buchs handelt von der Natur der Erden und Metalle. Indem Steffens hier sich streng auf dem Boden der Erfahrung hält und nur die Ergebnisse exakter experimenteller Naturforschung zusammenstellt und ordnet, gliedern sich ihm die Erden wie die Metalle in je zwei Reihen, von denen je die eine chemisch durch ein Ueberwiegen des Kohlenstoffs, die andere durch ein Ueberwiegen des Stickstoffs charakterisiert ist. Daraus schliesst er, dass Stickstoff und Kohlenstoff die entgegengesetzten Pole der Erden- und Metallreihe, dass sie die „Repräsentanten des

Magnetismus im chemischen Prozess“ sind, und gewinnt so das Ergebnis, dass das Gesetz der Polarität, welches von Schelling a priori als allgemeinstes Weltgesetz deduziert worden war, wie im Magnetismus und der Elektrizität, so auch für die chemischen Prozesse bestimmend ist. Es ist eben diese methodische Bedeutung seiner Untersuchung, auf die Steffens selbst das grösste Gewicht legt. Ausdrücklich betont er, wie die Erfahrungen, die er zusammenstellt, „ohne alle Rücksicht auf eine solche Theorie“ angestellt wurden, wie er bei ihrer Verarbeitung gänzlich unvoreingenommen, „in der Tat durchaus rücksichtslos“, zu Werke gegangen (98 f): die Gesetze werden durch blosse Zusammenstellung und Vergleichung der Tatsachen aufgefunden, und erst nachträglich auf die beiden Grundkräfte der Repulsion und Attraktion zurückgeführt und aus ihnen abgeleitet (233 f). Und so ist es durchaus im Sinn Schellings, wenn er den „Weg der Reduktion“, den er gehe, für die sicherste „Begründung und Bestätigung des Weges der Deduktion“, den Schelling geht, erklärt (99), und als das Ziel seiner Beiträge bezeichnet, zu der spekulativen Naturtheorie Schellings „die empirische Grundlage“ herzustellen (270).

Die Vorlesungen Schellings über die Methode d. ak. St. bringen in diese Anschauung noch einige charakteristische Verschiebungen und Verdeutlichungen. Der Begriff der Theorie, der bisher gleichbedeutend mit Spekulation überhaupt war, wird nun in einem spezielleren Sinn gebraucht, nämlich von der Konstruktion bestimmter einzelner Gebiete der Wirklichkeit. Da eine solche Konstruktion einzelner Gebiete nicht auf rein spekulativem Weg möglich ist, sondern die Empirie zu Rate ziehen muss, so ergibt sich, dass der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht wird, keinen rechten Sinn hat, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und also auf die Erfahrung liegt. Deshalb wird die Theorie nunmehr zur Erfahrung geschlagen, von der sie sich nur dadurch unterscheidet, dass sie die Erfahrung abstrakter, gesonderter von zufälligen Bedingungen, ausspricht. Im Unterschied von der Spekulation oder der absoluten Wissenschaft haben beide, Theorie und Erfahrung oder Experiment, das gemein, dass ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beide aber, was das Wichtigste ist, „unterscheiden sich von dem falschen Theoretisieren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet; denn beide beschränken sich auf das blosse Aussprechen der Erscheinungen selbst und sind hierin der Konstruktion gleich, welche sich ebenso wenig mit Erklären abgibt“. So sind beide, das Ex-

periment und sein notwendiges Korrelat, die Theorie, zwar nimmermehr die Wissenschaft selbst, aber deren „exoterische Seite", „in welcher das aussereinander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen der ersten zumal ist". Schien es also vorhin, als sollte die Kausalerklärung wenigstens im Felde des Empirismus in Geltung bleiben, so ist sie jetzt auch aus diesem Gebiet verwiesen. Auch die Empirie ist durchaus im Geist des Ganzen zu betreiben. Dies geschieht nur dann, wenn sie in ihrer Art dasselbe ist, was die Wissenschaft in der ihrigen, nämlich „empirische Konstruktion", „wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, rein objektive Darstellung der Erscheinungen selbst ist" (5, 322 f). Keineswegs redet Schelling einer einseitigen Pflege der Spekulation das Wort. Das Ideal des Verhältnisses von Spekulation und Empirie ist auch ihm das Gleichgewicht beider: allein dann, wenn im einzelnen Menschen und im Ganzen des Geschlechts „sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannigfaltigste Erkenntnis des Einzelnen verbindet, entsteht jenes erfreuliche Gleichmass der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann" (5, 262).

Worin die Eigentümlichkeit dieser Schellingschen Position besteht, wird uns am besten durch den Vergleich mit Schleiermacher deutlich.

2. Schleiermacher.

Zunächst zwar scheint sich Schleiermacher auch an diesem Punkt in vollkommener Uebereinstimmung mit Schelling zu befinden. Auch er erklärt Spekulation wie Empirie, jede für sich genommen, für gleich einseitig. Die Wahrheit liegt nur in der „Aufhebung des Gegensatzes zwischen Spekulation und empirischem Wissen" (d 298). Dies ist schon der Standpunkt der Ethik von 1805, und ebenso auch der der Dialektik von 1811, an welch letztere wir uns an diesem Punkt, da die ethischen Fragmente sowohl von d als e hier keinen weiteren Aufschluss geben, allein zu halten haben. Die Begründung, welche die Dialektik für die Abweisung eines einseitigen Empirismus sowohl wie Idealismus gibt, ist ähnlich aber schärfer und gründlicher, als diejenige Schellings. Beide Einseitigkeiten nämlich, zeigt Schleiermacher, die idealistische wie die empirische, heben sich selbst auf durch den Widerspruch, den sie notwendig enthalten. Die empirische Ansicht „verleugnet in thesi den Begriff, nimmt ihn aber in praxi an"; denn die Synthese, ohne welche sie kein Urteil zustande bringt, ist ihr eben als Begriff gegeben. Die idealistische „verleugnet in thesi die organische Funktion, nimmt sie aber in praxi an"; denn das

Mannigfaltige des untergeordneten Begriffs kann sie nicht begrifflich konstruieren, sondern es muss ihr als Einzelnes, also durch die organische Funktion, gegeben sein. Jede der beiden Ansichten ist also unvollständig, und ausser stande, ein Wissen zu begründen. Gegen den Empirismus gilt: das Sein, welches nicht im Begriff aufgeht, das Sein der einzelnen Dinge, ist nicht das ganze Sein. Und gegen den Idealismus: die Konstruktion vom höchsten Begriff aus durch blosse Ableitung ist nicht das einzige Wissen. Vielmehr nur die Wahrnehmung und die Konstruktion zusammengenommen ergeben wirkliche Erkenntnis (318 f).

War dies im allgemeinen auch der Standpunkt Schellings, so scheint Schleiermachers Uebereinstimmung mit ihm noch weiter zu reichen, wenn wir sehen, wie nun Schleiermacher sofort die wissenschaftliche Erkenntnis als Ideenlehre bestimmt.

Soll nämlich unser Denken dem Sein entsprechen, und das muss es, wenn es ein Wissen sein soll: so muss der Gegensatz des Höheren und Niederen auch im Sein sich finden wie im Begriff. Und zwar genauer, wie auch Schelling im Bruno lehrte: „Dem höheren Begriff entspricht ein höheres Sein und ein wahreres, weil weniger Nichtsein darin gesetzt ist". Diese Lehre, „dass den allgemeinen Begriffen, inwiefern sie ein Wissen sind, ein Sein entspreche", heisst die Lehre von den Ideen. Diese verfolgt wie natürlich eine doppelte Tendenz. Zuerst, die Ideen dürfen nicht in falsch abstrakter Weise von den Einzeldingen abgetrennt werden. „Das Sein der Gattungen ist nicht ausser dem Sein der Arten und der einzelnen Dinge, sondern in und mit ihnen, und dieses durch sie. Also ist auch das Denken der Gattungen und Arten nur ein Wissen, inwiefern mit dem Allgemeinen darin zugleich auch die Produktivität des Besonderen gesetzt wird." Zweitens aber, umgekehrt: keine Erkenntnis irgend eines Seins ohne den Besitz des Begriffs desselben. „Das Sein der einzelnen Dinge ist nur durch das der Arten, und nur dadurch sind sie jedes eins. Also auch in dem Vorstellen derselben, wenn es ein Wissen sein soll, muss der Begriff der Art mitgesetzt sein." Und ebenso: „das Sein der Arten und Gattungen ist nur d u r c h [1]) das der höheren. Also ist auch ihr Denken nur ein Wissen, inwiefern das Besondere ihres Seins als eine nähere Bestimmung des Höheren gesetzt wird". „Daher müssen wir die Begriffe haben vor den Vorstellungen der einzelnen Dinge als solcher. Dies ist eine indirekte Darstellung der Lehre von den angeborenen Begriffen" (320 f).

Auch hier übertrifft Schleiermacher an Genauigkeit und kri-

1) So ist zu korrigieren.

tischer Schärfe die analogen Bestimmungen Schellings. Der Grundgedanke aber ist doch kein anderer, als den wir auch schon bei Schelling fanden, wenn er den Begriff der Idee als die Synthese des Allgemeinen und Besonderen definierte. Und noch an einem weiteren Punkt stimmt Schleiermacher mit Schelling zusammen. Wie schon Schelling das Verhältnis von Spekulation und Empirie in Bezug auf das Zustandebringen des Systems der Ideen so bestimmte, dass die spekulative Konstruktion hiezu allein nicht ausreiche, vielmehr der Ergänzung durch die Induktion bedürfe, und dass überdies die ganze Arbeit der Spekulation nur durch das Zusammenstimmen ihrer Resultate mit der Erfahrung verifiziert werde: ebenso sagt Schleiermacher, um das System der Begriffe ohne Fehler zu finden, dazu gehöre „die Identität der Konstruktion und Induktion auf jeder Stufe". Und zwar besteht diese darin, „dass, da die Induktion das der Natur nach frühere ist, man, sobald ein Resultat durch Deduktion gesetzt ist, einen durch Induktion gefundenen Begriff sucht, der ihm sicher entspreche. Eher darf man nicht fortschreiten" (354). Im reinen Wissen ist somit immer beides ineinander, Spekulation und Erfahrung, Deduktion und Induktion, und das Wissen ist je nachdem beides, „ein philosophisches oder ein historisches" (322).

Die Uebereinstimmung Schleiermachers mit Schelling erscheint vollkommen, wenn wir noch eine weitere Aeusserung Schleiermachers hinzunehmen. Denken wir uns, sagt er, das System der Begriffe vollständig aufgestellt, so wäre damit „das Gerüst eines ethischen und physischen Wissens", des gesamten Wissens also, erbaut; denn „alle bestehenden Formen müssen in diesem System der Begriffsbildung enthalten sein". Und wenn er nun fortfährt, „dass keine dieser Formen ohne das ganze System, dem sie angehört, völlig zu verstehen ist" (321), so ist das ja genau dasselbe was Schelling sagt: dass ihre Stelle im System für die einzelnen Erscheinungen die einzige Erklärung ist, die es von ihnen gibt.

Aber gerade hier tut sich nun die entscheidende Differenz zwischen Schelling und Schleiermacher auf. Wenn der Prozess der Begriffsbildung, erklärt Schleiermacher, auf den beiden Wegen der Deduktion und Induktion vollendet ist: so stellen zwar diese Begriffe „ein vollständiges System der Anschauung" dar, „aber als starres fixiertes Sein, nicht in der wirklichen lebendigen Bewegung". Gerade so und nicht anders stellte sich uns aber die Philosophie Schellings dar, als System der ewigen Urbilder der Dinge, als zeitlose Anschauung einer unbeweglichen Einheit. Der grosse Unterschied zwischen Schleiermacher und

Schelling besteht nun darin, dass Schleiermacher jene einseitige Betrachtungsweise Schellings durch eine zweite, für ihn gleich wichtige und gleich wahre, ergänzt. Neben den Prozess der Begriffsbildung (oder Subsumtion) tritt die Urteilsbildung (oder Kombination). Zu der Kenntnis des unveränderlichen Wesens der Dinge tritt die Kenntnis ihrer wechselnden Aktionen. Nur beide zusammen sind das ganze Wissen. „Das System der Begriffe bildet das stehende Gerüst, das System der Urteile die lebendige Ausfüllung". Das System der Kombination enthält nichts anderes als das System der Begriffe, „aber unter der Form des Fliessenden, Beweglichen", darum ist die Kombination „das eigentlich Belebende" (355 f. 325).

Diese zweite Seite der Erkenntnisaufgabe wird nun folgendermassen näher bestimmt. Es handelt sich hier nur um solche Urteile, „wo Subjekt und Prädikat an sich als Begriffe betrachtet auf keine Art identisch sind", also nicht um analytische, sondern nur um eigentliche oder synthetische Urteile. Ihr Wesen ist: 1. Subjekt und Prädikat werden als verschieden vorausgesetzt, aber im Urteil zu einem Untrennbaren verbunden, und zwar ist von einem Subjekt eine Menge von Urteilen möglich; das im Urteil gesetzte Sein ist also ein geringeres als das im Begriff des Subjekts gesetzte; das Urteil verhält sich zum Begriff „wie das Wechselnde zum Beharrlichen, wie das Zufällige zum Wesentlichen". 2. „Das im Urteil gesetzte Sein ist nicht des Subjektes eigenes, sondern dessen und eines anderen gemeinsames Sein". Charakteristisch für das Urteil ist darum das Zeitwort als Ausdruck eines Zustands, Handelns oder Leidens, wovon „die Möglichkeit zwar im Begriff des Subjekts gesetzt ist, die Wirklichkeit aber auf seinem Zusammensein mit anderem beruht". 3. Da in den wirklichen Begriffen (den allgemeinen Dingen) nichts Zufälliges und Wechselndes, sondern nur das Wesentliche und sich selbst gleich Bleibende gesetzt ist, so sind sie auch eigentlich nicht die Subjekte der Urteile; sondern „das eigentliche Gebiet der Urteile sind die einzelnen besonderen Dinge".

Das Urteil ist somit die spezifische Form des empirischen Wissens. Diese Form ist keineswegs nur Vorstufe und Supplement der begrifflichen Konstruktion, so dass sie neben dieser allmählich zu verschwinden hätte. Vielmehr, da der organischen Funktion das Sein immer nur in der Aktivität gegeben ist, und da auch nach Aufhebung des Gegensatzes zwischen a priori und a posteriori, wie gezeigt, die zweifache Form des Erkennens, philosophisches und historisches, übrig bleibt: so wird jene durch

den Begriff, diese durch das Urteil repräsentiert. „Das Urteil hat also eine selbständige Gültigkeit, und nur in ihm und dem Begriff zusammen ist vollendetes Wissen".

Damit ist das Verhältnis, der Gegensatz zwischen Schleiermacher und Schelling an diesem Punkt, hinreichend deutlich gemacht. Während die Erkenntnis nach Schelling wirklich aufgeht in der Konstruktion des Systems der Ideen, in der Anschauung der ewigen unveränderlichen Urbilder der Dinge, und die ganze Welt des Geschehens als das Endliche und Nichtwirkliche aus dem Bereich der Erkenntnis vollständig hinausfällt: ist nach Schleiermacher eben die Erkenntnis dieser Welt des Geschehens die zweite Aufgabe der Philosophie, ebenso wertvoll, ebenso notwendig und wahr, wie die begriffliche Konstruktion der Wirklichkeit. Zweifellos hat er auch Schelling mit im Auge, wenn er an dieser Stelle abschliessend erklärt, dass „die Unterordnung des Stehenden und Fliessenden, des Seins und Tuns", also der Spekulation und Empirie, „gegenseitig ist, und jedes bestimmte Unterordnen eine Einseitigkeit begründet" (323—326).

Ein Moment ist in dem Gesagten schon enthalten, das doch noch besonders hervorgehoben werden muss. Die Realität des raum-zeitlichen Geschehens wird von Schleiermacher ebenso entschieden anerkannt, wie von Schelling geleugnet.

Jedes reale Wissen, sagt Schleiermacher, ist eine Vereinigung zweier Elemente, von denen das eine überwiegend aus dem Prozess der Deduktion, das andere aus dem der Induktion stammt, jenes auf die intellektuelle Funktion, dieses auf die organische Funktion zurückgeht. Da nun das Resultat der organischen Funktion in letzter Linie immer zurückgeht auf das Vorstellen des Einzelnen und Besonderen, dieses aber notwendig Quantum ist und unter den Bedingungen des Raums und der Zeit steht, so folgt, da auch die allgemeinsten Begriffe Anteil an der organischen Funktion haben: nicht nur die Vorstellungen des Einzelnen, sondern auch die allgemeinen Dinge stehen unter der Form des Raums und der Zeit. Des Raums: denn „die Art, wie die lebendigen Kräfte über die Erde verbreitet sind, und das Mass, in welchem sie Einzelnes erzeugen, sind räumliche Verhältnisse"; und der Zeit: denn „in der Zeit sind Ungleichheiten der erzeugenden Kraft und ungleiche Verhältnisse ihrer verschiedenen Funktionen". Also „Raum und Zeit sind die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen. Beide Formen sind in der Vorstellung sowohl als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seien, ist leer" (335).

Ein weiterer Unterschied zwischen Schleiermacher und Schel-

ling hängt damit aufs engste zusammen: dass nämlich Schleiermacher die Kausalerklärung, die in Schellings System so herb geschmäht und gänzlich abgetan wird, in unangefochtener Geltung lässt. Ja noch mehr. Da nach Schleiermacher das Urteil die Form des empirischen Wissens ist, da ferner das Urteil nicht das eigene Sein des Dings für sich, sondern sein Zusammensein mit anderem aussagt, so folgt nicht nur, dass die empirische Erkenntnis überhaupt Kausalerkenntnis ist, sondern in dem zweiten Satz liegt streng genommen die unhaltbare Behauptung, dass überhaupt jedes „reale", d. h. nicht analytische Urteil einen Kausalbezug ausspreche[1]). Doch mag dies auf sich beruhen. Wichtiger ist das andere, wie nämlich Schleiermacher den Begriff der Kausalität näher zu bestimmen versucht. Wenn jede Aktion, sagt er, aus zwei Faktoren besteht, so fragen wir, wenn wir nach der Ursache der Aktion fragen, in Wahrheit nur nach dem zweiten, ausser dem Dinge gelegenen Faktor, der erste ist das Ding selbst. Der zweite also ein anderes Ding. Aber dabei ist nun, erklärt Schleiermacher, nicht das Wesen dieses Dings als Ursache zu setzen, sondern „man muss entweder bei einer Aktion desselben stehen bleiben, oder den Faktor gleich in den Komplexus aller Dinge setzen. Ursache, Ding worin die Aktion gegründet ist, ist nur die höhere Einheit, und die letzte das Absolute", d. h. „das totale Zusammensein aller einzelnen Dinge", wie die Dialektik von 1811 (325 m), oder die „schlechthinige Ursächlichkeit alles Geschehens", wie die Glaubenslehre sagt.

Damit ist zugleich auch der wissenschaftliche Ort gefunden, nach dem wir oben gefragt, für die eine Form der Anschauung des Universums, nämlich als eines Systems von Kausalität, wie diese seit 1806, seit dem veränderten Religionsbegriff, den objektiven Inhalt, den metaphysischen Grundgedanken des religiösen Bewusstseins ausmacht, dessen subjektive Seite dann das Abhängigkeitsgefühl bildet. Sie ist also nichts anderes als diejenige Ansicht der Welt, die der einen Grundform unserer Erkenntnis, dem empirischen Wissen, angehört.

Mit diesen Ausführungen der Dialektik 1811 ist die wissenschaftliche Form des Systems endgültig gefunden, wie sie nun sofort in der Ethik von 1812, noch deutlicher in der Dialektik von 1814 festgestellt wird. Entsprechend der doppelten Form unseres Wissens, als Begriff und als Urteil, ist uns auch das Sein nur unter einer zweifachen Form vollständig gegeben: als „System der substanziellen Formen", entsprechend dem System der Begriffe, und als „System der Ursachen und Wirkungen",

1) Vgl. Dialektik 1811, S. 325 Anm. und Fussnote.

entsprechend dem System der Urteile. Wie es aber dasselbe Eine Sein ist, welches ebensowohl in dem System von Ursachen und Wirkungen als in dem der substanziellen Formen aufgeht, so „geht auch das Wissen unter beiden Formen auf denselben Gegenstand, und ist sich auch der Form nach nur relativ entgegengesetzt, und es gibt ein Wissen mit dominierender Begriffsform, wobei das Urteil nur als condicio sine qua non erscheint, oder ein spekulatives Wissen, und ein Wissen mit dominierender Urteilsform, wobei der Begriff nur als solche Bedingung erscheint, d. h. das empirische oder historische Wissen". Und zwar beides für die beiden grossen Gebiete der Wirklichkeit, Natur und Geisteswelt. Also vier reale Wissenschaften: spekulative und empirische Physik, Ethik und Geschichte (Dial. 1814, § 195—197. Eth. 1812, Tw. S. 247 § 26 ff. S. 251 § 54).

II. Das Weltbild bei Schelling und Schleiermacher.

Es wurde oben gezeigt, dass die Grundformel von Schellings System, wie er sie unter dem Bild jener Linie darstellte, auch die inhaltliche Grundanschauung von Schleiermachers System ist. Beide betrachten das Universum als einen Entwicklungsprozess, in welchem eine und dieselbe unveränderliche Basis, die Identität des Idealen und Realen — denn an keinem Punkt erscheint Ideelles oder Reales gesondert für sich, sondern jedes immer nur zusammen mit dem andern — durch eine Stufenreihe von Potenzen abgewandelt wird. Das Prinzip dieser Stufenreihe ist das stetige Abnehmen des reellen, das stetige Zunehmen des ideellen Exponenten. Am Anfang steht ein Maximum des Reellen mit einem Minimum des Ideellen, am Ende ein Maximum des Ideellen mit einem Minimum des Reellen. Das Universum also ein Prozess von Entwicklung, und diese Entwicklung die Selbstpotenzierung des Absoluten als der Identität des Realen und Idealen — so weit stimmt Schleiermacher mit Schelling wirklich überein. Aber weiter reicht die Uebereinstimmung nicht. Nicht nur in der Art und Weise, wie der Entwicklungsprozess nun wirklich im einzelnen ausgeführt wird, sondern auch in dem Verständnis des Begriffs der Entwicklung selbst weicht Schleiermacher von Schelling in entscheidender Weise ab.

A. Die Stufen des Weltprozesses.

I. Schelling.

Die erste Frage ist also: Wie gestaltet sich der Entwicklungsprozess selbst? Schelling hat ihn nur für die reale Reihe, durch die Stufen und Potenzen der Natur, wirklich durchgeführt, am

klarsten und vollständigsten in der „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ (4, 1 ff.).

Danach besteht die dynamische Stufenfolge der Natur aus drei Potenzen, deren jede wieder drei Momente umfasst. Die erste Potenz ist die Materie, ihre drei Momente die Konstruktion der drei Dimensionen des Raums. Die zweite Potenz ist die anorganische Natur, ihre drei Momente Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozess, das Prinzip des letzteren das Licht. Die dritte Potenz ist die organische Natur, ihre drei Momente Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb. Die unendliche Fülle der Verschiedenheiten aber unter den Erscheinungen der Natur erklärt sich aus den verschiedenen Mischungsverhältnissen, in welchen diese drei Momente in den einzelnen Produkten zusammentreten. Wie die Natur in der anorganischen Welt die ganze Mannigfaltigkeit ihrer durch Qualitäten unterschiedenen Produkte durch die „blosse Mischung des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses in verschiedenen Verhältnissen“ hervorbringt, so „repetiert die Natur auch in der organischen Welt beständig nur jene drei Funktionen der Sensibilität, Irritabilität und des Bildungstriebs, und alle Verschiedenheit der Produkte entsteht ihr nur durch die Veränderung der Verhältnisse jener Funktionen“ (§ 62). Dieselbe Anschauung findet sich schon in dem Ersten Entwurf von 1799. Die Proportion der drei Funktionen erscheint hier als Formel nicht nur für die Stufenfolge der Arten, sondern auch für das organische Individuum: „Das Individuum ist nur der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion zwischen Sensibilität, Irritabilität und Produktionskraft“ (3, 220. 205).

Eine ausgeführte Konstruktion der Stufenfolge in der organischen Natur ist Schelling schuldig geblieben. Der Bruno deduziert nur die drei Potenzen des Unorganischen, Organischen und Vernünftigen im allgemeinen, ohne auf die Abstufungen innerhalb der organischen Welt einzugehen. Die „Darstellung des Systems“ aber bricht gerade beim Uebergang von der anorganischen zur organischen Natur ab. Nur einige Sätze des Ersten Entwurfs geben über Schellings Anschauung Aufschluss. Die drei Momente der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion bedeuten ihm nicht bloss die drei konstitutiven Funktionen, sondern zugleich drei verschiedene Stufen des organischen Lebens, sofern nach einander je eine derselben beherrschend hervor-, die beiden anderen aber in demselben Mass zurücktreten. In der Pflanze ist die Reproduktionskraft, bei den niederen Tieren, Amphibien und Insekten, die Irritabilität, in der höheren Tierwelt die Sen-

sibilität das Dominierende (3, 195 ff. 206). Erst in den Würzburger Vorlesungen von 1804, die aber damals nicht gedruckt wurden, hat Schelling die Konstruktion der Natur durch alle ihre Stufen vollständig durchgeführt (6, 131 ff.).

Auch an diesem Punkt ist es Steffens, der in seinen Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde zu den allgemeinen Aufstellungen Schellings die genauere Ausführung gibt. Und es ist gerade diese Ausprägung, die sie bei Steffens fanden, in welcher die Ideen der Naturphilosophie auf Schleiermacher wirksam geworden sind und von ihm übernommen wurden.

2. Steffens und sein wissenschaftliches Verhältnis zu Schleiermacher.

Der leitende Gesichtspunkt, von dem Steffens ausgeht, ist derselbe wie bei Schelling: „Das allmähliche Sinken der Reproduktionskraft und Hervortreten der Irritabilität, das Sinken der Irritabilität und allmähliche Hervortreten der Sensibilität von den untersten Tierstufen bis zu den höchsten hinauf". Das Pflanzenreich stellt die Welt der herrschenden Reproduktionskraft dar. Mit dem Hervortreten der Irritabilität sodann fängt die Animalisation an. Während bei den untersten Tierstufen, bis zu den Würmern, noch der Streit zwischen Irritabilität und Reproduktionskraft herrscht, ist es die Klasse der Insekten, welche die Welt der herrschenden Irritabilität darstellt. Die nächste Stufe sind die Fische und Amphibien, die ersten Tiere der sensibeln Welt. Sie bezeichnen die erste Regung des erwachenden Instinkts. Dieser selbst aber zeigt die erste unvollkommene Anlage zum völligen Erwachen der Natur, die erste Anlage zur Vernunft. Aber auch von hier aus noch, wo die Anlage zur Vernunft in der Natur selbst gefunden ist, verfolgt die Natur, indem sie sich dem Gipfel alles Produzierens immer mehr nähert, entgegengesetzte Wege. Auf dem einen Wege sucht sie, noch immer, das irritable System, durch die Vögel, auf dem andern das sensible System, durch die Säugetiere, auszubilden. Aber allein durch das Hervortreten der Sensibilität erreicht die Natur die vollkommenste Bildung, und daher stehen die Säugetiere auf der höchsten Stufe (Beitr. 277—314). So wird also erst von Steffens jener Gedanke, den Schelling nur angedeutet hatte, vollständig durchgeführt und an der Welt der Erfahrung bestätigt.

Wichtiger aber ist, dass Steffens diese Ausführung zugleich durch eigene selbständige Gedanken bereichert und vertieft, und ihnen erst dadurch diejenige Wendung gibt, die es Schleiermacher ermöglichte, an die Naturphilosophie anzuknüpfen, seine Anschauung der geistigen Welt, sein System der Ethik auf die Naturphilosophie zu begründen. Und zwar sind es zwei Gesichtspunkte,

durch welche Steffens der wissenschaftlichen Richtung Schleiermachers entgegenkam.

Als das Ziel der schaffenden Natur, von dem sie bei ihren Produktionen durch die ganze Reihe der Organismen geleitet ist, bestimmt Steffens die Individualität. Die ganze Untersuchung der Stufenfolge der Organismen im zweiten Teil der Beiträge dient lediglich dem Nachweis: „Durch die ganze Organisation sucht die Natur nichts als die individuellste Bildung" (275). Nun ist es freilich keine Frage, dass Steffens diesen Gedanken Schelling verdankt. Wie wir ihn schon in der Weltseele gefunden haben, wo gesagt wurde, dass die Natur sich mit ihren Produkten in unendlicher Stufenfolge der Individualität annähere (2, 500), so ist er noch bestimmter ausgesprochen in dem Ersten Entwurf. Das Wesen der verschiedenen Arten wird hier erklärt aus der „bestimmten Proportion, welche die Natur zwischen entgegengesetzten, wechselseitig sich einschränkenden Aktionen erreicht. So vielerlei Proportionen dieser Aktionen möglich sind, so vielerlei Entwicklungsstufen. Jede Stufe der Entwicklung hat also einen eigentümlichen Charakter". Und auch wenn Schelling fortfährt: „Der Natur ist das Individuelle zuwider; sie verlangt nach dem Absoluten, und ist kontinuierlich bestrebt es darzustellen", so ist das kein Widerspruch zu der Anschauung von Steffens. Denn was Schelling damit sagen will, ist nur, wie er sofort weiter erklärt: die Natur „sucht die allgemeinste (wie er selbst erklärt: „vollkommenste") Proportion, in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeschädigt vereinigt werden können" (3, 43). Es ist also derselbe Gedanke, wie der von Steffens: die Natur sucht in der Stufenfolge der Organismen die vollkommenste, reichste und vielseitigste Individualität zu erreichen. Aber bei Schelling wird nun dieser Gedanke nicht festgehalten. Statt dieser individualisierenden Tendenz der Natur durch die ganze Reihe der Organismen nachzugehen, und sie als den leitenden Gedanken der Natur bei ihrem Schaffen zu erweisen, verfolgt er sie nur bis zu dem Punkt, wo die Geschlechtsdifferenz auftritt. Der Moment der vollständigen Geschlechtsentwicklung ist zugleich auch der höchste Moment der Individualisierung jeder Organisation. Von hier an aber strebt die Natur beständig, die Entzweiung aufzuheben und in ihre ursprüngliche Identität zurückzukehren. Die Individualisierung dient also nur dem Zweck, das Gemeinschaftliche zu sichern, das Individuum ist bloss Mittel, die Gattung Zweck der Natur, das Individuelle muss untergehen und die Gattung bleiben (3, 43—51). Ganz anders Steffens. Er verfolgt die indi-

vidualisierende Tendenz der Natur wirklich durch die ganze Reihe ihrer Produktionen. Wenn er von Stufe zu Stufe den jedesmaligen Fortschritt aufzeigt, tut er dies immer unter demselben Gesichtspunkt: nämlich um zu beweisen, „dass die Natur durch alle Tierstufen hindurch nichts anderes sucht, als eine Schöpfung, in welcher ihre ganze Unendlichkeit auf das Individuellste ausgedrückt ist". Die ganze Entwicklungsgeschichte der Natur — „alles ist nur ein immer zunehmendes Individualisieren" (291. 313). Wie willkommen dieser Nachweis Schleiermacher sein musste, liegt auf der Hand. Das Prinzip der Individualität, an dem ihm zuerst das Verständnis der moralischen Wirklichkeit aufgegangen war, das in den R. als der Grundbegriff seiner Weltansicht überhaupt erscheint — für dieses Prinzip bot sich ihm nun hier auch von naturwissenschaftlicher Seite die nachdrücklichste Begründung.

Ein zweites Moment kommt dazu. Nicht nur dass Steffens durch seine naturwissenschaftlichen Ausführungen Schleiermacher die Möglichkeit gab, mit seinen ethischen Ideen an die Naturphilosophie anzuknüpfen: es war schon Steffens selbst, der die Brücke von der Naturphilosophie zur Ethik geschlagen hatte. Indem er in der Verfolgung der Stufenreihe der Organismen schliesslich zum Menschen übergeht, wird der Naturphilosoph zum Ethiker, ähnlich wie Herder in seinen „Ideen" zum Propheten der Humanität. Durch immer grösseres Individualisieren tritt die Natur dem Reiche der Intelligenz immer näher. Die Tendenz, die Gattung zu reproduzieren — der Punkt, den Schelling nicht überschritt — ist nicht das letzte Ziel der Natur. Sie muss vielmehr eins werden mit der Tendenz, die ganze Natur zu reproduzieren. Erst mit dieser hat sie ihre Vollendung, die innere Harmonie gefunden, die sie suchte, mit der Vernunft (312). Der Mensch tritt hervor. „Nackt und hilflos, klagte man von jeher, kommt der Mensch zur Welt, und gerade dieses ist seine grösste Zierde. Der Mensch hat die ganze Welt gegen sich, aber er trägt auch eine ganze Welt in sich. Alles in ihm ist zurückgedrängt. Es ist die zentripetale Tendenz der ganzen Natur, die sich in ihm offenbaren will. Von nun an ist er an sich gewiesen, und wer für sich steht, und am festesten steht, ist die individuellste Bildung, der wahrhafteste Mensch" (316). Es ist die freie, charaktervolle Persönlichkeit, in der alles gipfelt. In Steffens nächster Schrift, „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft" 1806, wird dieser Gedanke noch weiter ausgeführt. Als der Gipfel des Individualisierens der Natur erscheint hier zuerst das Genie, welches, indem es „das Maximum der

Reflexion" bezeichnet, „zugleich die Identität der Reflexion und Anschauung selber ist" (37). An anderer Stelle vielmehr ist es der religiöse Mensch. Das Maximum der Individualität, das sich mit der Menschenorganisation eröffnet, wird hier gefunden „in der unwandelbaren Gesinnung und Anschauung, die keine fremde Gewalt über sich kennt, sondern, mit dem Göttlichen eins, sich der ewigen Notwendigkeit nicht mit Hass und Widerwillen, sondern mit ewiger Liebe hingibt" (84). So ist das Ziel, das der Naturphilosoph am Ende seines Wegs erreicht, nichts anderes als das sittliche und religiöse Ideal Schleiermachers. „Die Geschichte ist die Offenbarung der Liebe, die höchste individuellste Organisation die Ethik, und der göttliche Mensch der versöhnende Mittler zwischen Natur und Gott, in dessen unwandelbarem Dasein und heiliger Anschauung Materie und Geist, Freiheit und Notwendigkeit, besonderes und allgemeines Leben ihre ewige Vermählung feiern" (133). So treten Natur und Geistesleben zu Einer Welt zusammen. Denn auch das Höchste, fahren die Beiträge fort, was sich in der intelligenten Welt zeigt, liegt als dunkle Anlage schon in der bewusstlosen Natur. „Was in der Natur Geschlechtstrieb ist, erhebt sich da zur Liebe, was in der Natur die Ernährung ist, wird da Glückseligkeitstrieb, was in der Natur Instinkt ist, veredelt sich in der intelligenten Welt zur Moralität, die die ganze Gattung und die ganze Natur umfasst" (316 f.).

Erst von hier aus wird das enge Verhältnis vollkommen verständlich, in welches Schleiermacher seine Ethik zu der Naturphilosophie gesetzt hat, und welches er in dem Entwurf d folgendermassen bestimmt: „Die Ethik ist abhängig von der theoretischen Philosophie, weil diese ihr den Menschen geben muss, dessen klare Anschauung das letzte Resultat der theoretischen Philosophie ist. Diese hängt aber selbst wieder von der Gesinnung ab; also stehen beide in Wechselwirkung" (d 57, Anm.). „Der Mensch wird uns gegeben als Naturwesen von der Naturphilosophie, und was so in ihm vorkommt, wird durch die einwohnende Idee zur höheren Potenz erhoben" (d 216).

Mit den aufgezeigten Beziehungen dürfte aber auch die wissenschaftliche Uebereinstimmung Schleiermachers mit Steffens erschöpft sein. Das philosophische Verhältnis Schleiermachers zu Steffens, wie dasjenige zu Schelling, ist bisher noch von niemand untersucht worden. Dilthey gibt nur den kurzen Hinweis, „die Philosophie Schleiermachers, wie sie in Halle 1804 entworfen wurde, stehe, nach den ausdrücklichen Erklärungen sowohl von Schleiermacher als von Steffens in diesen Jahren, am nächsten der Gestalt, welche durch Steffens das System von

Schelling erhielt". Zur Begründung verweist er auf den Vergleich der Welt- und Lebensansicht von Schleiermachers R. und Mon. und der Fragmente der Ethik d mit der Ausführung von Steffens über die Stufenfolge der Organismen in den Beiträgen zur inneren Naturgeschichte und mit Steffens Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft von 1806, besonders mit der hier in der Vorrede gegebenen Erklärung von Steffens über sein Verhältnis zu Schelling und Schleiermacher (Leben Schleiermachers 350 f.). Auch Fuchs (ThStK. 1903) bietet nur aus Steffens Selbstbiographie und aus Schleiermachers Briefen ein paar Aeusserungen, in welchen das zwischen beiden Männern bestehende wissenschaftliche Einverständnis zum Ausdruck kommt: aber worin dieses Einverständnis wirklich bestand, wieweit es reichte, bleibt ununtersucht (86 ff.). Sonst ist nur noch Beth zu nennen. Er geht, in der schon oben (S. 57) genannten Dissertation, den Andeutungen Diltheys nach und teilt aus jenen beiden Schriften von Steffens ein paar Sätze mit, die sich mit den Anschauungen Schleiermachers decken: es ist ausser dem Satz, dass die Natur durch die ganze Organisation nur die individuellste Bildung sucht, nur noch der andere Gedanke, dass mit der Spekulation als der Betrachtung des Universellen sich notwendig die Betrachtung des Individuellen verbinden müsse (59 f.). Das wissenschaftliche Verhältnis beider Männer im allgemeinen und ganzen zu bestimmen, unternimmt er nicht. Ohne das aber können jene einzelnen Nachweise von Uebereinstimmung nur irre führen.

Aehnlich aber steht es mit Schleiermachers eigenen Aussagen über sein wissenschaftliches Verhältnis zu Steffens, wie sie in seinen Briefen vorliegen. Auch hier tritt immer nur die Uebereinstimmung, niemals aber die Differenzen hervor. Das merkwürdigste Zeugnis in dieser Beziehung sind seine Aeusserungen über Steffens in der Frage von dessen Berufung nach Berlin. Nicht so sehr zwar die erste, von Anfang 1808, eine dringende Bitte an Brinckmann, alles zu tun, dass Steffens gerufen werde, da es unmöglich sei, das Fach der Philosophie ohne ihn auszufüllen, unmöglich vor allem, Fichte allein machen zu lassen; „ich habe schon erklärt, dass, was ich auf diesem Gebiet leisten kann, gar nichts ist ohne Steffens und gar keine Wirkung tun kann, als nur durch seine Mitwirkung" (Br. 4, 145). Aus der aufgezeigten engen Berührung von Schleiermachers Ideen mit Steffens Beiträgen lässt sich dieses Wort immerhin verstehen. Anders verhält es sich mit einer zweiten Aeusserung Schleiermachers, an den Staatsrat Nicolovius im Jahr 1810. Hier erklärt er, dass

er die Berufung von Steffens für dringend notwendig halte, um der Einseitigkeit sowohl in der Philosophie, wie in der Behandlung der Naturwissenschaften ein Gegengewicht zu setzen; ferner „dass eben so dringend, als der Oberbergrat Reil die Anwesenheit von Steffens wünscht, um dadurch seine eigenen naturwissenschaftlichen Vorträge in Verbindung mit den allgemeinsten philosophischen Ansichten zu setzen, ebenso dringend auch ich sie wünsche für die Vorlesungen über die ethischen Wissenschaften, welche ich in Zukunft zu halten gesonnen wäre, für welche ich, da ich selbst allgemeine Philosophie nie vortragen werde, keine Haltung finde und sie daher lieber unterlasse“ (4, 175). Diese zweite Erklärung geht über jene erste weit hinaus. Denn hier identifiziert sich Schleiermacher geradezu mit dem philosophischen Standpunkt von Steffens, und zwar nicht nur mit dessen Naturphilosophie, sondern auch mit seinen allgemeinsten philosophischen Ansichten. Scheint nun eine so weitreichende Uebereinstimmung mit einem fremden philosophischen Standpunkt bei einem Mann von so ausgesprochener Eigentümlichkeit und Kompliziertheit des Charakters und der Weltanschauung, wie es Schleiermacher war, ohnehin sehr unwahrscheinlich, so werden unsere Zweifel durch eine nähere Untersuchung sofort bestätigt.

In den Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft 1806 hat Steffens im ersten Teil seine allgemeinen philosophischen Prinzipien vorgelegt. Ein Vergleich derselben mit Schleiermachers Anschauung seit dem Jahr 1806 liefert den strikten Beweis, dass in den „allgemeinsten philosophischen Ansichten“ die Uebereinstimmung Schleiermachers mit Steffens genau so weit und nicht weiter reicht als die mit Schelling, und dass in allen wesentlichen Punkten, wo Schleiermacher sich von der Denkweise Schellings trennt, Steffens nicht auf der Seite Schleiermachers, sondern auf der Seite von Schelling steht.

Die Erkenntnislehre, die Steffens in dem ersten Abschnitt der Grundzüge gibt (S. 1—15), ist nichts als eine einfache Wiederholung und Umschreibung des Schellingschen Begriffs der absoluten Erkenntnis, in allerengstem Anschluss an die ersten Paragraphen von Schellings Ferneren Darstellungen. Das Subjekt der Erkenntnis bei Steffens ist nicht, wie bei Schleiermacher, die endliche Vernunft, sondern wie bei Schelling die absolute Vernunft. „Es gibt nur ein wahres Erkennen und dieses ist das absolute Erkennen der Vernunft. Was in der Vernunft erkannt wird, ist nichts als die Vernunft selbst, und auch das Erkennen ist wiederum nur die Vernunft“ (1). „In der Vernunft ist alles, ausser der Vernunft nichts“ (2). Das oberste Prinzip der Erkenntnis,

die Identität von Denken und Sein, ist nicht wie bei Schleiermacher nur der transzendente einheitliche Grund von beidem, dessen wir nur im Gefühl, im religiösen Erleben gewiss werden; die Identität, erklärt Steffens, wird nicht gesucht, auch nicht postuliert; sie ist vielmehr „das ewig daseiende, nicht gesuchte, nicht gefundene, sondern absolut geschenkte Organ alles wahrhaften Erkennens" (3). Die Realität der endlichen Welt, der zeitlichen und kausalen Relationen der Dinge, an der Schleiermacher immer festhält, wird von Steffens wie von Schelling vernichtet. „Es gibt für das wahre Erkennen kein endliches Ding" (3 u). „Das Erkennen, welches ein Einzelnes, Endliches als reell setzt, entspringt nur in der Form der Zeit, aber die Zeit selbst ist für das Ewige nicht; daher ist nicht allein das Endliche als ein solches ein Nichtreelles für die Vernunft, sondern auch jene Gesetze, die für den Verstand absolute Realität haben, indem sie, die Zeit gesetzt, nicht allein für eine bestimmte, sondern für alle Zeit gelten, wie z. B. das Gesetz der Kausalität" (5 f). Demgemäss gestaltet sich auch bei Steffens, wie bei Schelling, mit derselben Einseitigkeit die Wissenschaft lediglich zur Potenzen- und Ideenlehre. Die Philosophie hat die Aufgabe, die Dinge „nicht wie sie in der Erscheinung, sondern wie sie an sich in der Vernunft sind", zu erkennen, sie soll „nicht ein Sinnliches, Endliches, als ein Sterbliches und Vergängliches, sondern ein jedes Einzelne in seinem Wesen, d. h. in der Potenz des Ewigen erkennen" (6). Unter Potenz versteht er genau wie Schelling dasjenige, wodurch eine quantitative Differenz des Idealen und Realen in den Dingen gesetzt ist; „sie drückt sich durch den Grad des Ueberwiegens der Subjektivität oder der Objektivität aus" (14 vgl. 10). Wie auch diese Reduktion der Verschiedenheit der Dinge auf ein bestimmtes quantitatives Verhältnis des Idealen und Realen in jedem einem Grundgedanken Schleiermachers durchaus widerstreitet, wird sich zeigen. Indem weiter bei Steffens wie bei Schelling jede Potenz als ewig gesetzt wird, wird sie zur Idee; „die Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen" (14f).

Es ist somit kein Zweifel, dass die wissenschaftliche Uebereinstimmung zwischen Schleiermacher und Steffens längst nicht so weit reicht, als man nach Schleiermachers eigenen Aeusserungen meinen müsste und als es auch nach jenem Hinweis Diltheys scheinen muss. Sie beschränkt sich im wesentlichen auf jenen Grundgedanken in Steffens Naturphilosophie, den Gedanken von dem individualisierenden Streben der Natur, welches in der moralischen Vernunft zu seinem Ziel kommt. Man mag etwa noch hinzufügen das lebhafte Verständnis von Steffens

für den Wert der Anschauung des Einzelnen, Konkreten, Individuellen, als Ergänzung und Korrektiv der Spekulation, wie ja auch Steffens seinerseits die Bedeutung Schleiermachers und seiner sittlichen und religiösen Anschauungen zurückführt auf seinen Blick für die Individualität, auf die Fähigkeit Schleiermachers, in dem von allem Fremden gereinigten, sich selbst wiedergegebenen Gemüt die Formen des Menschlichen auf jedem Punkt des geschichtlichen und bewussten Daseins in reiner Eigentümlichkeit aufzufassen (S. XXII). Man mag endlich noch anführen das Grundschema ihrer Philosophie: die Konstruktion des Systems aus dem absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen um die beiden relativen Indifferenzpunkte als Wissenschaft der Natur und des Geistes oder der Geschichte; nur dass sie beide diese Konstruktion mit Schelling teilen. Wie aus jener Erklärung Schleiermachers an Nicolovius offenbar vor allem der persönliche Wunsch spricht, Steffens an seiner Seite zu haben, so ist auch die in ihr behauptete, gänzliche Uebereinstimmung mit Steffens nicht eine solche der allgemeinsten philosophischen Ansichten, überhaupt nicht eine solche des intellektuellen, sondern in erster Linie des persönlichen Charakters der beiden Männer. Was Haym über Steffens Beiträge sagt: „Hier ist mehr als Schelling" (Rom. Sch. 629) — genau so empfand Schleiermacher. Steffens ist im strengen Sinn Schüler Schellings, was Schleiermacher nie war. Seinem Charakter nach steht er Schleiermacher ungleich näher. Und zwar ist es nicht nur seine seltene Unparteilichkeit, die ihm Schleiermacher nachrühmt. Wenn er ihn als den Tiefsten aus der ganzen Schule bezeichnet, bei dem sich die Philosophie am wenigsten einseitig gebildet habe (Br. 4, 108), so denkt er dabei vor allem an die Kraft und Lebendigkeit seines sittlichen und religiösen Gefühls. In dieser Beziehung fand sich Schleiermacher in der Tat in einer „herrlichen Zusammenstimmung" mit Steffens (An Gass 32). Seine Uebereinstimmung mit ihm in allen sittlichen Ideen, die er äussere, die Religiosität seines ganzen Wesens, vor allem auch seiner Naturanschauung, weiss er nicht genug zu rühmen (Br. 2, 19 f). In den beiden genannten Büchern von Steffens besteht in der Tat der besondere Reiz darin, wie immer wieder die streng wissenschaftliche Untersuchung sich auf die natürlichste, ungesuchteste Weise zu sittlichen und religiösen Gefühlsausdrücken erhebt. Auch Schellings Stil nimmt seit dem Bruno häufig religiöse Färbung an, die aber fast immer bei ihm den Eindruck eines blossen Kunstmittels macht und an Fr. Schlegels Wort erinnert, dass ihn der Mystizismus in Schelling oft lachen mache (Br. 3, 322).

3. Schleiermacher.

Ist mit dem Gesagten das Verhältnis Schleiermachers zu der Naturphilosophie, speziell zu Steffens, klargelegt, und zwar von Steffens Gedanken aus, so ist die nächste Frage, wie nun Schleiermacher seinerseits, von der Ethik aus, den Anschluss seines Systems an die Naturphilosophie vollzieht.

Auch hier lassen uns die verfügbaren Quellen sehr im Stich. Wie sich Schleiermacher den Evolutionsprozess der Natur gedacht hat, wie er im einzelnen, in welchem Umfang, mit welchen Modifikationen, die Anschauungen von Steffens in seiner Ethik wirklich zu Grund gelegt, oder ob er sich mit dem allgemeinen Hinweis auf sie begnügt hat: darüber geben uns die ältesten ethischen Fragmente e und d keine Auskunft. Wenn man den Nachweis der individualisierenden Tätigkeit der Natur für bedeutsam genug hält, als dass ihn Schleiermacher zur Begründung seiner Idee der Individualität nicht hätte benützen sollen, so scheint zwar noch in d der Gegensatz von universell und individuell aus der „Grundanschauung des Lebens" (Schw. 437 m), also doch wohl (vgl. Schw. 87) mit allgemeinerer naturphilosophischer Begründung, gewonnen worden zu sein. Aber schon der nächste, vollständig erhaltene ethische Entwurf c von 1812 (Twesten) zeigt keine Spur mehr davon. Hier wird die Abhängigkeit der Ethik von der Physik darin gefunden, dass dem menschlichen Handeln die Erkenntnis des zu behandelnden Objekts, der Natur, zu Grund liegen muss (Tw. 248, § 32). In d ist der Gedanke ein völlig anderer: hier ist die Ethik deshalb abhängig von der Naturphilosophie, weil diese ihr den Menschen geben muss, dessen Anschauung ihr letztes Resultat ist: die Ethik sodann zeigt, wie der Mensch aus einem Naturwesen zum Vernunftwesen wird. Hier ist also die Verbindung der Ethik mit der Naturphilosophie eine viel unmittelbarere, ja die denkbar engste. Die Ethik ist die einfache Fortsetzung der Physik, das Handeln der Vernunft fällt ganz in den Weltprozess hinein als seine zweite Hälfte, genau wie es bei Schelling und Hegel der Fall ist. Aber abgesehen von diesem allgemeinen Gedanken, der freilich von grundlegender Bedeutung ist, findet sich in der Ethik d nur e i n e Ausführung, mit der Schleiermacher unmittelbar an die Naturphilosophie anknüpft. Es ist, heisst es hier, auszugehen von der allgemeinen „Anschauung des Lebens". Diese schliesst zwei Momente in sich: „Abgeschlossenes Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen; jenes ist das Gebundensein aller Naturkräfte in einem Zentrum, die Gemeinschaft ist ein Insichaufnehmen und ein Aussichhervorbringen. Auf den niederen Stufen ist jenes nur eine organi-

sche Vereinigung, dieses ein anorganisches Absetzen; auf den höheren Stufen steigt jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben ist jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur, die Kunst ein Darstellen der Idee" (Schw. 87). Diese Sätze sind deshalb interessant, weil sie Schleiermacher genau auf dem auch von Steffens bezeichneten Wege zeigen, in dem Bestreben nämlich, auch die Funktionen des geistigen und sittlichen Lebens auf ihre ursprünglichen Anlagen in früheren Stufen der Natur zurückzuverfolgen und aus ihnen abzuleiten. Aber Schleiermacher vermeidet es, auf die naturphilosophischen Begriffe näher einzugehen, als für seine Absichten nötig ist. Statt sich auf die Konstruktion aus den Begriffen Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb einzulassen, wie ihm diese durch Schelling und Steffens dargeboten war, verharrt er bei jener älteren einfacheren Konstruktion der Reden: zwei Grundkräfte, die in der materiellen Welt als Repulsiv- und Attraktivkraft, in der geistigen Welt als Rezeptivität und Spontaneität erscheinen. In der Ethik erscheinen sie seit 1804 als Erkennen und Darstellen, bezw. als Symbolisieren und Organisieren. Indem er diese beiden Grundrichtungen des Geistes in der Weise von d aus der Anschauung des Lebens überhaupt ableitet, sucht er also zwei hervorragend wichtigen Begriffen seines ganzen Systems ihre naturphilosophische Begründung zu sichern. Dieselbe Ableitung kehrt in der Ethik c 1812 (Tw. S. 261 § 5) und in der Psychologie (409. 61 ff.) wieder. Auch die Glaubenslehre (2. Aufl.) geht bei der Bestimmung des Religionsbegriffs von dieser Zweiteilung des Lebens in Insichbleiben und Aussichheraustreten aus, die aber hier ohne Bezugnahme auf die Naturphilosophie nur als Entlehnung aus der Psychologie bezeichnet wird (§ 3, 3).

Damit sind die Beziehungen Schleiermachers zur Naturphilosophie erschöpft. Es fragt sich weiter, wie sich seine Konstruktion der geistigen Welt zu den analogen Entwürfen von Schelling verhält. Auf diesem Gebiet nun ist Schleiermacher Schelling gegenüber ganz selbständig.

Die Konstruktion der idealen Reihe hat Schelling in keinem seiner Werke gegeben. Er hat sie am Ende der „Darstellung des Systems" angekündigt, der Bruno aber enthält nur eine Deduktion der Erkenntniswelt, und die Ferneren Darstellungen geben in dem „Allgemeinen Bild der Philosophie" zwar eine Skizze einer Philosophie des Geistes, aber nur in den allerdürftigsten Andeutungen. Es war, wie Schleiermacher 1807 an Fr. von Raumer schreibt: dass Schelling zwar die Prinzipien zu einer Ethik,

aber nicht eine Ethik selber habe (Br. 4, 133). Auch wieder nur in den damals ungedruckt gebliebenen Würzburger Vorlesungen von 1804 hat Schelling wie seine ganze Naturphilosophie, so auch eine Philosophie des Geistes vollständig vorgetragen. Ein Vergleich derselben mit Schleiermachers Ethik zeigt, wie Schleiermacher hier ganz seine eigenen Wege geht. Auch die Konstruktion der geistigen Welt, wie die der Natur, umfasst nach Schelling drei Potenzen. Die erste Potenz ist das Wissen — Deduktion der Erkenntnis. Die zweite Potenz das Handeln — Deduktion der Moral und Religion. Die dritte Potenz die Kunst als Synthese von Wissen und Handeln — hier gipfelt die Ausführung in dem Begriff der intellektuellen Anschauung Gottes als der Identität von Wahrheit und Schönheit. Den Schlussstein des Ganzen bilden die beiden Potenzlosen, dasjenige worin Wissenschaft, Religion und Kunst sich durchdringen und eins sind: objektiv ist es der Staat, subjektiv die Philosophie.

Schon von hier aus, ohne dass auf Schellings Darstellung näher eingegangen werden müsste, kann sein Verhältnis zu Schleiermacher, kann der Unterschied zwischen beiden in den wichtigsten Punkten bestimmt werden. Auch Schleiermachers Ethik wie Schellings Geistesphilosophie betrachtet nacheinander die verschiedenen Sphären des geistigen Lebens. Aber diese verschiedenen Sphären sind für Schleiermacher nicht verschiedene Potenzen, verschiedene Stufen der Entfaltung des Geistes wie für Schelling, sie bezeichnen ihm nur die verschiedenen Richtungen oder Dimensionen der Vernunft, zwischen denen Wertabstufungen nicht bestehen. Schellings und Hegels Geistesphilosophie ist Potenzenlehre, Schleiermachers Ethik ist das nicht. Es gibt für Schleiermacher nur zwei Potenzen: die erste, auf welcher der Mensch noch Naturwesen, die zweite, auf welcher er Vernunftwesen ist; in dieser letzten Beziehung nimmt die Ethik den Menschen. Ihr Gegenstand ist das gesamte vernünftige Handeln, das Handeln der Vernunft auf die Natur. Das Produkt dieses Handelns ist die materielle und geistige Kultur. Die Aufgabe der Ethik ist, die einzelnen Sphären oder Systeme der Kultur, des sozialen, geselligen, politischen, wissenschaftlichen, religiösen Lebens zu untersuchen und ihre Bildungsgesetze abzuleiten. Die Ethik ist demnach die Philosophie der Kultur, „das Begreifen der geschichtlich-sozialen Welt unter dem Gesichtspunkt der Anlage und Entwicklung des Höheren in derselben“ (Dilthey, Allg. deutsche Biogr. B. 31, S. 432). Die Tendenz von Schellings und Hegels Geistesphilosophie ist, verglichen mit Schleiermachers Ethik, eine wesentlich andere. Schellings Geistesphilosophie kann man

schwerlich kürzer und treffender charakterisieren als Troeltsch: sie „schwankt zwischen einem nur die Harmonie des Ganzen geniessenden, alles Einzelne völlig relativierenden Aesthetizismus und einer mit der vorwärtstreibenden Energie des Prozesses doch immer gegebenen normativen Teleologie, deren Ziele aber wiederum schwanken zwischen Kunst, Recht und pantheistisch-religiöser Erkenntnis“ (R. E.³ 8, 629). Hegels Verfahren in seiner Geistesphilosophie aber ist in ganz anderem Mass historisch, als Schleiermachers Ethik. Indem er die Selbstbewegung des Geistes durch seine verschiedenen Stufen verfolgt, und zeigt, wie jede Stufe durch eine innere Notwendigkeit die nächste aus sich hervortreibt und in dieser aufgehoben und fortgeführt wird, stellt sich seine Methode im Ganzen als eine solche der Längsschnitte dar, während Schleiermachers Ethik in einem Querschnitt das ganze Kulturleben zu überschauen versucht.

So wird immer neben der Dialektik auch die Ethik Schleiermachers als ein Beweis für die Selbständigkeit und die umfassende Weite seiner wissenschaftlichen Richtung gelten müssen. Und doch, wenn man statt auf die Methode der Untersuchung auf den Inhalt der Weltanschauung selbst sieht, so gehört er nicht zu Kant, sondern zu Schelling und Hegel. Denn ihr Grundgedanke ist auch der seinige: es gilt, das Weltganze, Natur und Geistesleben, in seiner Einheit als einen Entwicklungsprozess mit stetiger Steigerung der Erscheinungen bis zu den höchsten geistigen Aeusserungen zu erfassen. Dieser Grundgedanke lässt sich bei Schleiermacher schon aus den nachgewiesenen Beziehungen der Ethik zur Naturphilosophie, ferner in der Dialektik (§ 213) nachweisen. Am unverhülltesten hat er ihn ausgesprochen in den Akademischen Abhandlungen „Ueber den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz“ und „Ueber den Begriff des höchsten Guts“ aus den Jahren 1825 und 1827. Der Weltprozess wird hier in folgenden Stufen dargestellt. Am Anfang steht „die blosse Gravitation nebst dem Mischungs- und Entmischungsprozess“, also die Welt der mechanischen und chemischen Vorgänge. Die Gravitation wird „von der Vegetation aufgenommen“, dem Prinzip der spezifischen Belebung. Von hier „entwickelt sich das Leben zur Animalisation hinauf“, deren Prinzip die spezifische Beseelung ist. Woraus wiederum aus dieser die Humanisation, und ihr Prinzip, die Vernunft, „sich hervorhebt“ (Zur Philos. 2, 413f. 462). Nimmt man hinzu, dass Schleiermacher, indem er die menschliche Vernunft als ein neues Prinzip bezeichnet, sich beeilt hinzuzufügen: „wir brauchen nicht zu behaupten, sie sei das letzte“ (414), und dass er dies offenbar zu

keinem anderen Zweck tut, als um das christliche Prinzip als eine abermals höhere Stufe, als die höhere Potenz der Vernunft (Christl. Sitte 303) und seinen Träger als die Vollendung der Schöpfung, als die höchste Entwicklung der geistigen Kraft der menschlichen Natur (Gl. L.[1] I, 108) zu bezeichnen, so tritt das Resultat noch schärfer heraus. Sämtliche Erscheinungsweisen des Seins und Lebens, bis zu den höchsten Aeusserungen des religiösen Geistes, sind nur die verschiedenen Entwicklungsstufen derselben einheitlichen Grundkraft, die den ganzen Weltprozess trägt.

B. Das Wesen der Entwicklung.

Von der Betrachtung der Stufen des Evolutionsprozesses wenden wir uns nunmehr zu dem Begriff der Evolution selbst, von der äusseren Darstellung der Entwicklung zu der inneren Auffassung derselben. Ist der Begriff der Entwicklung, wie er der Grundgedanke des Systems bei Schleiermacher wie bei Schelling ist, bei beiden derselbe oder nicht?

1. Der Entwicklungsbegriff und die Gliederung in quantitativen Gegensätzen.

Wir wissen, wie es seit den Ideen ein Grundgedanke von Schelling ist, die Verschiedenheiten in den Erscheinungen aus quantitativen Unterschieden im Mischungsverhältnis weniger bestimmter Kräfte zu erklären. Wir sahen, wie Schleiermacher in den R. von 1799 diesen Schellingschen Gedanken für die Betrachtung der geistigen Welt übernimmt und den unendlichen Reichtum individueller Verschiedenheiten unter den Menschen zurückführt auf die unendlich vielen möglichen quantitativen Unterschiede in der Proportion jener beiden Grundkräfte des geistigen Lebens. Auch in der 2. Aufl. d. R. wird daran nichts geändert. Nicht zu vergessen ist aber, dass es sich hier um eine Proportion von Kräften handelt, die beide der intellektuellen Welt angehören, wo also die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Natur gar nicht in Betracht kommt. Ganz anders liegt die Sache in Schellings Identitätssystem. Denn hier sind eben Natur und Geist, Reales und Ideales, die beiden entgegengesetzten Kräfte, aus deren verschiedener Mischung alle Verschiedenheiten des Seins abgeleitet werden. Indem hier sämtliche Erscheinungen der natürlichen und geistigen Welt in eine einzige Reihe geordnet werden, auf der jeder Punkt eine Mischung von Realem und Idealem darstellt, und die in stufenmässigem Fortschritt so verläuft, dass am Anfang das Maximum des Realen mit dem Minimum des Idealen, am Ende das Maximum des Idealen mit dem Minimum des Realen zu stehen kommt, ist es also für jedes

Ding ein besonderes, in ihm ausgedrücktes quantitatives Verhältnis des Realen und Idealen, wodurch seine Stelle im Universum, sein Wesen bestimmt ist. Schon Dilthey weist darauf hin, dass eine solche Gliederung nach quantitativen Gegensätzen dem Grundgedanken Schleiermachers disparat sei (S. 297 f.). Es ist zu zeigen, inwiefern das der Fall ist.

Die einzelnen Punkte auf der Linie seines Systems, die er auch als Potenzen [1]) bezeichnet, sind bei Schelling nicht die bestimmten Einzelwesen, sondern die Ideen. Es ist genau der Gedanke Schellings, den Steffens in den Grundzügen aufs deutlichste so ausspricht: „Das Reelle und Individuelle" der einzelnen Potenz oder Sphäre ist „nicht irgend ein einzelnes Geschöpf, sondern die ganze Sphäre selbst, als die Identität des Endlichen und Unendlichen in ihr" (68). Aber auch wenn wir davon absehen und versuchen, den Gedanken Schellings bis in die Betrachtung der konkreten Einzelwesen hinein fortzusetzen, also statt der ganzen Sphäre vielmehr innerhalb derselben die Einzelwesen als verschiedene Potenzen zu denken: so bleibt damit das Verhältnis dieses Gedankens zu Schleiermachers Grundanschauung unverändert. Auch in diesem Fall wird uns, wie vorhin die Sphäre, so jetzt das Einzelwesen, zur „Idee", d. h. zum Repräsentanten eines ganz festen, unveränderlichen quantitativen Verhältnisses, in welchem der ideale und reale Faktor in ihm neben einander liegen. Weil diese beiden Faktoren in ihm sich wie bestimmte quantitative Grössen, a und b, verhalten, wie zwei Zahlen also, deren Summe und deren Verhältnis schlechthin konstant ist, deshalb muss das Einzelwesen, der einzelne Mensch z. B., auf diesem Standpunkt als eine durchaus unveränderliche, ewige Grösse, d. h. eben als Idee erscheinen. Wollte man einwenden, es könne doch auch auf diesem Standpunkt das quantitative Verhältnis beider Faktoren, im Einzelwesen oder innerhalb der ganzen Sphäre (dann diese letzte als Individualität genommen), als ein variables, also etwa das Ideelle als zunehmend, das Reelle als abnehmend gedacht werden: so wäre eben damit Schellings ganzer Standpunkt selbst durchbrochen. Denn die Methode der quantitativen Gliederung dient allein dem Zweck, den Erscheinungen ihre feste Stelle auf der Linie, ihren ganz bestimmten Ort im Absoluten anzuweisen: eben darum muss das quantitative Verhältnis der beiden Faktoren in jeder Erscheinung unveränderlich, absolut bestimmt sein.

Für Schleiermacher dagegen und seine ethische Grundanschau-

1) Der Begriff Potenz hat also eine doppelte Bedeutung. Er bezeichnet 1. die grossen allgemeinen Stufen des Seins, 2. innerhalb dieser wieder die einzelnen Abstufungen oder Sphären.

ung kommt alles darauf an, dass das Verhältnis des ideellen und reellen Faktors in dem Einzelnen kein ein für allemal bestimmtes, sondern ein veränderliches ist: zunehmende Herrschaft der Vernunft über die Natur. Das sittliche Leben des Einzelnen, dies ist der Grundgedanke der Ethik schon in e, ist die „allmähliche Stufenfolge des Verbreitens der Idee", d. h. der Vernunft, über die Natur des Menschen (e 339 m). Die sittliche Entwicklung besteht darin, dass die Intelligenz sich die Natur des Menschen, die ihr zunächst nur als roher Stoff gegeben ist, nach und nach zum Organ bildet (398). Ihr Ziel ist die „ausschliessende Beseelung des Organs", die „gänzliche Bildung der Persönlichkeit" (d. h. nach Schleiermachers Sprachgebrauch: des natürlichen Organismus des Menschen) „im ganzen Umfang durch die inwohnende Intelligenz" (398. 329). Und wie im sittlichen Leben des Einzelnen für sich, so handelt es sich auch im Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Welt um die wachsende Herrschaft der Vernunft über die Natur. „Das Leben selbst ist nur das Einbilden der Vernunft in die Natur und das Erkennen der Vernunft in und durch die angezogene und eingebildete Natur". Das sittliche Handeln ist „ein Wirken der Vernunft auf die Natur", durch das die Natur „beseelt" wird (d 369 f.), es ist Beherrschung der Natur, die zum Organ der Vernunft gebildet wird (101). Der sittliche Prozess bedeutet also eine stetige „Erhöhung des Vernunftgehalts" (185 m), „ein potenziiertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur", mit dem menschlichen Organismus beginnend und von da sich über die ganze äussere Natur ausdehnend (c Tw. 249, § 39).

Man sieht, wie wenig in der Tat die Schellingsche Gliederung in quantitativen Gegensätzen der Grundanschauung Schleiermachers entspricht. Wohl handelt es sich auch bei Schleiermachers Konstruktion der geistigen Welt um ein stetiges Zunehmen des ideellen Exponenten, aber das Korrelat dazu kann hier nicht ein entsprechendes Abnehmen des reellen sein. Vielmehr handelt es sich bei Schleiermacher um eine Einigung der Vernunft mit der Natur, eine Durchdringung der Natur durch die Vernunft, und am Ende des Prozesses steht also nicht wie bei Schelling das reinste, alles Reellen soweit als möglich entkleidete Ideelle, die intellektuelle Anschauung der höchsten Idee, der Indifferenz von Wahrheit und Schönheit, sondern die vollkommene Einheit, das gänzliche Ineinander des Reellen und Ideellen, die zur Natur gewordene Vernunft, die zur Vernunft gewordene Natur. Das vollständige Gleichgewicht, die absolute Indifferenz beider, die für Schelling im Ganzen des Weltprozesses gegeben ist, als dessen idealer Mittel-

punkt, nach welchem alle einzelnen Erscheinungen gravitieren, steht bei Schleiermacher als letztes Ziel am Ende desselben.

2. Der ideale und der reale Entwicklungsbegriff.

Dies führt auf einen weiteren Punkt. Der Begriff der Entwicklung selbst bei Schelling, in der Ausprägung jedenfalls, in der er den Grundgedanken des Identitätssystems bildet, ist ein anderer als bei Schleiermacher. Da die absolute Erkenntnis Schellings von allen zeitlichen Relationen schlechthin abstrahiert und nur die ewigen Begriffe der Dinge zum Gegenstand hat, so ist klar, dass, wenn nun seit der „Darstellung des Systems" diese Ideen als die verschiedenen Potenzen, Entwicklungsstufen im Prozess der Selbstentfaltung des Absoluten betrachtet werden, es sich dabei nicht um eine reale Entwicklung in der Zeit handelt. Vielmehr ist das Verhältnis jeder Potenz zur nächsten ein durchaus zeitloses, innerliches und ideelles, demnach auch der Begriff der Entwicklung hier ein rein ideeller. Um den realen Verlauf der Entwicklung, um die Erforschung der tatsächlichen geschichtlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Stufen der Erscheinungen, um die Erkenntnis der Kräfte und Gesetze, durch die der Prozess bedingt ist, um alles Tatsächliche, Empirische, Historische in der Entwicklung ist es ihm zunächst schlechterdings nicht zu tun, sondern lediglich um ihre Vernünftigkeit. Wer das verkennt, verkennt den Grundgedanken des Systems. Weil die Vernunft die Substanz des Universums ist, muss der Zusammenhang seiner Erscheinungen, die Ordnung seiner Evolutionen eine vernünftige sein, sie muss aus einem reinen Vernunftprinzip, gänzlich a priori, erkannt und erklärt werden können. Dieses apriorische Prinzip, dem sich die Wirklichkeit unterwirft, ist wie bei Hegel die logische, so bei Schelling eine mathematische Gesetzmässigkeit, die Reihe der sich schrittweise abwandelnden Proportion zwischen Idealem und Realem in den einzelnen Erscheinungen. Seiner Grundanschauung nach ist also das Identitätssystem freilich eine Entwicklungsgeschichte des Universums, aber es ist dies in Form eines Vernunftsystems der Ideen. Auf die reale Entwicklung der Welt in der Zeit kann von diesem Standpunkt aus erst dann reflektiert werden, wenn man zuerst die Grundanschauung des Systems durchbrochen und sich aus der Sphäre der absoluten Erkenntnis auf den Standpunkt der empirischen Forschung zurückversetzt hat.

Dass auch Schelling, aus dem Bannkreis der absoluten Erkenntnis heraustretend, an der Frage nach dem realen zeitlichen Verlauf des Evolutionsprozesses nicht gänzlich vorübergegangen, ist von vornherein anzunehmen. Auch redet er, in der Tat, eben in den Jahren des Identitätssystems, von der Aufgabe einer um-

fassenden „Historie der Natur", von der „rein historischen Darstellung der anorganischen Formen", der „historischen Konstruktion der Organismen" als „abgesonderten Zweigen der Kenntnis" (5, 329. 342); er nennt die Erde „ein Buch, das aus Bruchstücken sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist" (5, 247). Aber so stark war der andere, entgegenstehende Zug seines Denkens, dass er dieser Frage niemals genauer nachgegangen, ja dass er sie in ihrem wahren Sinn sich kaum jemals vorgelegt hat. An dem Problem der Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Arten der Organismen interessieren das reale Erkennen vor allem die beiden Fragen: 1. ob die Arten zu denken sind als entstanden durch Uebergänge von einer Art zur andern, oder ob für jede ein neuer Anfang in einem ursprünglichen schöpferischen Akt der Natur anzunehmen ist, im ersten Fall, ob die Zurückführung auf Eine oder nur auf mehrere Urarten möglich ist; 2. wie die zeitliche Folge der Entwicklung zu denken ist, wie die verschiedenen Stufen organischen Lebens mit den grossen Perioden der Entwicklung der Erde selbst zusammenhängen. Wozu die Frage Schleiermachers verglichen werden kann: ob die Entwicklung des Lebens auf der Erde „plötzlich oder allmählich" zu denken sei, „und im letzten Fall, ob stufenweise oder nach manchen einander partiell wieder aufhebenden Aktionen und Reaktionen" (Zur Philos. 2, 462). Gerade an diesem Punkt ist die Entwicklung von Schellings Anschauung für das Verständnis des Geistes seiner Philosophie, dadurch aber auch für die Erkenntnis von Schleiermachers Verhältnis zu ihm, besonders wertvoll.

Der allgemeine Grundgedanke, der Begriff der Entwicklung als Weltformel, steht ihm fest schon an der Schwelle der Naturphilosophie. Schon in den Abhandlungen zum Idealismus der Wissenschaftslehre wird erklärt: „Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Zentrum aus gebildet hat". In dem steten und festen Gang der Natur zur Organisation verrät sich der allgemeine Geist der Natur, der sich allmählich die rohe Materie anbildet. Von den niedersten bis zu den höchsten Formen des Lebens herrscht ein und derselbe Trieb, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild — der Transzendentalphilosoph erkennt darin die reine Form unseres Geistes — auszudrücken (1, 386 f.). Gleichzeitig erhebt Schelling die Forderung einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn. Als Ideal einer solchen erscheint schon hier, was nach dem Vorigen nicht verwundern kann, der Nachweis, „dass alle einzelnen Organisationen nur verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben Organisation bezeichnen." Doch wird, unter dem Einfluss Kants (Kr. d. U.

Rosenk. 4, 312 ff.), diese Idee, obwohl sie aus dem transzendentalphilosophischen Standpunkt Schellings mit Notwendigkeit folgt, hier nur erst als eine gewagte Hypothese bezeichnet, und daneben noch für die andere weniger gewagte Raum gelassen, die Naturgeschichte müsse „zwar nicht ein gemeinschaftliches Urbild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen Abweichung vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen" (1, 468 f.). Auf diese zweite Hypothese wird nicht mehr zurückgegriffen.

Wie nun aber die Entwicklung genauer zu denken ist, ob als Uebergang einer Organisation in die andere, oder so, dass jede nächste Organisation einen ursprünglichen Anfang bedeutet, bleibt nach dem Bisherigen noch vollständig unbestimmt. Es ist auch hier die Konsequenz des apriorischen, transzendental-philosophischen Standpunkts, durch die die Antwort auf diese Frage bestimmt ist. „Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dies kann er nicht, ohne jene Succession zu fixieren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt. Es ist ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, soweit wir zurückgehen, finden wir, dass sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt" (1, 387). Ich finde unter allen Aeusserungen Schellings zu diesem Gegenstand nur Eine, in der Schrift von der Weltseele, wo er die Möglichkeit der Entwicklung der verschiedenen Organisationen durch einen U e b e r g a n g der einen in die andere behauptet: dass unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere, gelehrt hat, sei gegen diese Möglichkeit kein Beweis; auch können die Metamorphosen mancher Insekten und die der Pflanzen wenigstens als analoge Erscheinungen angeführt werden; solche Uebergänge der Natur von einer Organisation zur andern erfordern vermutlich so lange Perioden, dass bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat (2, 348 f.). In Wahrheit stellt er diese Möglichkeit nur hin, um sie sofort wieder zu verlassen. Vielmehr er hat sie schon vorher verlassen. Schon in den Ideen erklärt er: „Die Organisation produziert sich selbst, entspringt aus sich selbst, und so produziert und reproduziert jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. Also schreitet keine Organisation fort, sondern kehrt . . . . immer in sich selbst zurück" (2, 40). Der Erste Entwurf einer Naturphilosophie, indem er die Stufenfolge der Organismen aus den verschiedenen möglichen Proportionen der drei Grundkräfte der organi-

schen Welt (s. o. S. 195 f.) konstruiert, übernimmt dieses Resultat. „So vielerlei Proportionen dieser Aktionen möglich sind, so vielerlei verschiedene Gestaltungen und ebenso vielerlei Entwicklungsstufen. Auf jeder Stufe ist die bildende Natur auf eine bestimmte, einzig mögliche Gestalt eingeschränkt, in Ansehung dieser Gestalt ist sie völlig gebunden." Also eben die Tatsache der Trennung in Geschlechter und der geschlechtlichen Fortpflanzung ist für Schelling das Mittel, die Unveränderlichkeit der Arten zu beweisen. „Sobald in einer Organisation entgegengesetzte Geschlechter sind, ist auch alle weitere Bildung unterbrochen, und sie kann ins Unendliche fort nur sich selbst reproduzieren". „Die Hoffnung, welche mehrere Naturforscher schon gehegt zu haben scheinen, den Ursprung aller Organisationen als successiv, und zwar als allmähliche Entwicklung einer und derselben ursprünglichen Organisation vorstellen zu können, verschwindet durch unsere Ansicht". Vielmehr muss die Natur „jedes Produkt von vorne, d. h. mit einer ganz neuen Anlage, angefangen haben" (3, 43. 62 f.).

Schelling ist auf diese Frage nicht mehr zurückgekommen. Aber auch Steffens, bei dem das Interesse für den realen geschichtlichen Ablauf der Entwicklung und ihre einzelnen Stufen stärker hervortritt als bei Schelling, leugnet mit aller Entschiedenheit, dass „ein Uebergang aus einer wahren Tiergattung in eine andere" möglich sei; denn „sie werden durch die in unendlich weite Zeitmomente entfernten Bildungsprozesse der ganzen Erde auseinandergehalten" (Grundzüge 91).

Fortan, wenn wir von den Ausführungen im Syst. d. transz. Id. absehen, wo die Notwendigkeit einer Stufenfolge der Organisation natürlich nur in den allgemeinsten Umrissen, transzendental, d. h. als ein notwendiges Moment in der Geschichte des Selbstbewusstseins, deduziert wird (3, 491 ff.), ist es Schellings wichtigstes Bestreben, unter Absehen von allem Wie und Wann der zeitlichen Entwicklung nur die innere Einheit, den idealen Zusammenhang der verschiedenen Arten und Stufen der Erscheinungen deutlich zu machen und zu begründen. Bezeichnend ist hier vor allem eine Erklärung in der „Darstellung meines Systems". Während noch Kant, wird hier ausgeführt, die Idee, dass die Erde die Reihe der Organismen aus ihrem Schoss geboren, als eine abenteuerliche, ja furchtbare betrachtet, folgt diese Anschauung aus Schellings Standpunkt notwendig. Es gilt nur, die falschen Begriffe zu entfernen, die sich bei den meisten mit ihr verbinden: „Zum Beispiel, als ob die Erde Tiere und Pflanzen hervorgebracht hätte, und also zwischen beiden ein wirkliches Kausalverhältnis statt fände, da es doch vielmehr ein vollkommenes Identitätsverhältnis ist. Die

Erde selbst wird Tier und Pflanze, oder sie ist es schon, ehe sie es wird. Ferner als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet. Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht die, woraus Tiere und Pflanzen geworden sind, sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Tier und Pflanze werden konnte, also das Residuum der organischen Metamorphose". Indem wir also den Unterschied zwischen organisch und unorganisch im gewöhnlichen Sinn gar nicht zugeben, behaupten wir vielmehr „eine innere Identität aller Dinge und eine potenziale Gegenwart von allem in allem" (4, 207 f.).

Diesen letzten Gedanken nun deutlich zu machen, schlägt Schelling ein doppeltes Verfahren ein. Das erste ist ein mehr abstraktes: die einzelnen Erscheinungen werden aufgefasst als die Reihe stufenmässiger Abwandlungen einer identischen Basis, nämlich der Identität von Idealem und Realem — das System erscheint als Potenzenlehre. Das zweite Verfahren ist anschaulicher Art. „Da wir nicht nur die verschiedenen Gattungen der Tiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieselbe Grundform ausdrücken sehen, sondern auch in den Individuen der Gattung sich genau dieselbe Anlage wiederholt", so folgt, „dass der schaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, sondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeschrieben sei, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet" (4, 223). Indem so auf dem Weg vergleichender Anschauung die Unterschiede der Individuen auf einen gemeinsamen Typus der Gattung, die verschiedenen Gattungstypen wiederum auf einen gemeinsamen Urtypus zurückgeführt werden, der in den Einzelwesen durch alle Abstufungen hindurch, bald bestimmter bald unbestimmter, abgebildet erscheint: werden diese Typen zu idealen Urbildern — das System wird zur Ideenlehre. Und so liegt also eben auch in dem Entwicklungsgedanken bei Schelling ein Motiv zur Verschmelzung des Platonismus mit seinem System, wie denn auch im Bruno unmittelbar an jenen Begriff des Typus die Unterscheidung von urbildlicher und hervorbringender Natur, göttlicher und natürlicher Welt, und die Ideenlehre angeknüpft wird (4, 223 f.). Die Vereinigung beider Konzeptionen, der Potenzen- und der Ideenlehre, bestimmt von da an vollends die Gestalt des Systems, und beide dienen dem Ausdruck desselben Grundgedankens. Durch die unendliche Reihe seiner Erscheinungen hindurch ist das Universum dennoch eine Einheit. In allem ist alles enthalten, und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt (4, 291). „Es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüten und Früchte,

jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum" (4, 314). Von dem realen Ablauf der Entwicklung in der Zeit ist innerhalb dieser ganzen Anschauungsweise gar nicht die Rede. Es handelt sich für Schelling nur darum, dass „der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer sein muss und dieser mit Notwendigkeit eingesehen werden kann" (5, 325); es handelt sich überhaupt nicht um die Ableitung einer Stufe aus der andern, sondern um die Ableitung aller „aus Gott oder dem Absoluten".

Ganz genau so aber liegt die Sache auch da, wo Schelling nun weiter von einer historischen Konstruktion der Naturerscheinungen redet. „Historische Konstruktion", das ist nach Schelling nichts anderes, als empirische Konstruktion in dem oben (S. 186ff.) bestimmten Sinn, also Fortsetzung der spekulativen Konstruktion bis in die einzelnen Gebiete, die besonderen Erscheinungen der Wirklichkeit hinein, sozusagen die Projizierung jener Linie des Systems aus der Sphäre der allgemeinen Kategorien des Wirklichen in die Welt der besonderen Erscheinungen. Schon darin liegt, dass das Prinzip der Konstruktion beidemal dasselbe ist. Es handelt sich auch bei der sogenannten historischen Konstruktion keineswegs darum, das Auftreten der einzelnen Erscheinungen und Formen der Natur real, empirisch, historisch, aus bestimmten zeitlichen und kausalen Zusammenhängen, zu erklären, sondern lediglich darum, wie in dem System selbst die Erscheinungen des ganzen Universums, so hier diejenigen eines bestimmten Gebiets in eine Reihe anzuordnen, aus welcher ihr innerer Zusammenhang — nach dem realen wird gar nicht gefragt — ersichtlich ist. Die historische Konstruktion der unorganischen Formen, in ihrer Vollendung gedacht, müsste darin bestehen, dass alle qualitativen Unterschiede der Materie auf quantitative, die verschiedenen Stoffe auf verschiedene Grade oder Potenzen der Kohäsion derselben Einen unveränderlichen Substanz reduziert würden. Es ist eben die Konstruktion dieser Reihe der Kohäsionsgrade, was Schelling als Theorie der Erdmetamorphose bezeichnet (4, 170 ff. 5, 329). Ebenso die historische Konstruktion der Organismen. Auch hier handelt es sich keineswegs um die reale zeitliche Succession der einzelnen Arten. Auf was es allein ankommt, ist vielmehr „die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild", dessen Form allein veränderlich, das Wesen aber unveränderlich ist. Diese Einheit und innere Verwandtschaft darzustellen, ist das einzige wahre Geschäft des Naturforschers. „Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit stattfindet: er wird erkennen, dass eine

gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet und nur verschiedentlich genutzt wird; dass eine Ersetzung des Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern, und des Uebergewichts von dieser durch das Zurückdrängen von jener statt habe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller inneren und äusseren Dimensionen entwerfen, in welche sich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äussersten Grenzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der grössten Freiheit der Bewegung fähig ist" (5, 343). Dieses Prototyp bezeichnet also keineswegs die primitivste Organisation, sondern den idealen Mittelpunkt aller organischen Formen. Wäre nun die Reihe vollständig konstruiert, in welcher sämtliche Organisationen als die stufenweise fortschreitenden Abwandlungen jenes Prototyps erscheinen, so wäre damit auch die historische Konstruktion der Organismen vollendet. Auch bei dieser historischen Konstruktion also richtet sich das Interesse ausschliesslich auf die innere Geschichte, auf die inneren Zusammenhänge der Entwicklung. Dagegen auf die äusseren Bedingungen, die Zeiten und Ursachen, durch welche die Entwicklung sich in Wirklichkeit vollzieht, wird gar nicht reflektiert. Die historische, empirische Konstruktion ist nichts anderes als die spekulative Konstruktion auch, „der vollkommene Ausdruck der Ideen" (5, 343), nur ist es die Spekulation in der Sphäre der allgemeinen, die Empirie in der Sphäre der besonderen Dinge.

Damit ist die Eigentümlichkeit des Entwicklungsbegriffs bei Schelling und sein Verhältnis zu Schleiermachers Anschauung entfaltet. Die Entwicklung, die sich bei Schleiermacher durchweg als ein realer Prozess, als ein geschichtlicher Fortschritt darstellt, erscheint bei Schelling lediglich als eine ideelle Bestimmtheit der Erscheinungen, als ein zeitloses Verhältnis der inneren Einheit und Zusammengehörigkeit derselben. Von einem geschichtlichen Fortschritt kann innerhalb der Grundanschauung des Identitätssystems, welche die Realität der Zeit und jeder Veränderung aufhebt, gar nicht gesprochen werden. Das System, obgleich Darstellung des Evolutionsprozesses des Universums, ist tatsächlich doch nur „die Darstellung einer unbeweglichen Einheit". Es gibt hier kein Werden, kein Geschehen, sondern nur ein ewiges Sein. Aber eben darum empfand Schleiermacher diesen Schellingschen Standpunkt als willkürliche, gewaltsame Abstraktion, als unwahre Entfremdung von der Wirklichkeit. Für Schelling handelt es sich immer, sowohl in der spekulativen wie in der empirischen Konstruktion, nur um die Erkenntnis der ideellen, für Schleiermacher stets um die Er-

kenntnis der realen Zusammenhänge der Erscheinungen. Während für Schellings absolute Erkenntnis die Realität der Zeit völlig vernichtet ist, bleibt sie nach Schleiermacher auch für das spekulative Erkennen durchaus bestehen: beide, spekulatives und empirisches Erkennen, haben es gleicherweise zu tun mit dem Sein und Werden der Dinge in der Zeit, mit den realen Ursachen und Gesetzen, die dasselbe bestimmen, und der Unterschied beider besteht nur darin, dass das empirische Erkennen, in der Geschichte, sich auf das besondere Geschehen richtet und die besonderen Ursachen, durch die es bedingt ist, während das spekulative Erkennen, die Ethik, aus der vergleichenden Betrachtung des geschichtlichen Einzelgeschehens die allgemeinen Formen des geistig-geschichtlichen Lebens und die allgemeinen Bildungsgesetze ableitet, die die Entwicklung desselben im Ganzen und in seinen einzelnen Sphären bestimmen; Gesetze also, die zwar zu aller Zeit, aber in der Zeit gültig sind.

Aus diesem Zusammenhang wird nun auch ein weiterer Punkt deutlich, auf den schon Dilthey hinweist. Wie jene von Schelling entlehnte Gliederung in quantitativen Gegensätzen dem Grundgedanken Schleiermachers disparat ist, ebenso auch „der aus Plato und Aristoteles fliessende Gegensatz von Begriff und Urteil als den Grundformen der spekulativen Ideenlehre und der Empirie“ (S. 298 o). In der Tat, wenn auch Schleiermacher selbst in der Dialektik das Verhältnis von spekulativem und empirischem Wissen, wie gezeigt, so bestimmt, dass jenes das System der Begriffe, dieses das System der Urteile darstelle, und wenn die Ethik sagt, im spekulativen Wissen werde das Sein ausgedrückt als urbildlich oder als Idee, im empirischen als abbildlich oder als Erscheinung (Schw. S. 33 § 57): das System der Ethik selbst zeigt einen völlig anderen Sachverhalt. Die Ethik ist kein blosses Begriffsgerüste, keine blosse Darstellung des zeitlosen Verhältnisses der Ideen, wie Schellings System es ist, sondern sie ist eine Darstellung der allgemeinen Gesetze des geistig-geschichtlichen Lebens und seiner hauptsächlichen Hervorbringungen. Spekulatives und empirisches Wissen unterscheiden sich also in Wahrheit nicht so, dass jenes das System der Begriffe, dieses das System der Urteile wäre. Das wahre Verhältnis beider ist vielmehr folgendermassen zu bestimmen. Vorauszuschicken ist: kein Begriff ohne Urteil, kein Urteil ohne Begriff; beide setzen einander gegenseitig voraus. Beide aber, Begriff und Urteil, unterscheiden sich, wie Schleiermacher sagt, dadurch, dass das System der Begriffe das Sein nur als starres, fixiertes, und nur das System der Urteile es als fliessendes, bewegliches zur Darstellung bringt. Der Gegenstand der Ethik nun ist das Leben der Vernunft, dieses aber ein Handeln der Vernunft

auf die Natur, das in intensiver und extensiver Richtung stetig um sich greift, somit eine Bewegung, ein Prozess, eine Geschichte. Daraus folgt, dass auch die Ethik sich nicht als ein System von Begriffen, sondern als ein System von Urteilen darstellen muss, welche die verschiedenen Richtungen der Tätigkeit der Vernunft, die Ziele die sie verfolgt, die Produkte die sie erzeugt, die Gesetze denen sie auf den einzelnen Gebieten folgt, aussprechen. Spekulation und Empirie unterscheiden sich also nur dadurch, dass das empirische Wissen es mit besonderen, das spekulative es mit allgemeinen Urteilen zu tun hat.

Mit dem aufgezeigten Unterschied im Verständnis des Begriffs der Entwicklung hängt nun aber aufs engste eine weitere Differenz zwischen Schleiermacher und Schelling zusammen, die uns von der Betrachtung des Inhalts der Erkenntnis in beiden Systemen zu dem Wesen des Erkennens selbst zurückführt.

3. Die absolute und die endliche Vernunft.

In einem Brief von 1807 meldet Schleiermacher an Fr. von Raumer sein Urteil über Schellings Streitschrift gegen Fichte: „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre". Er ergötze sich an ihr und finde sie sehr gründlich bis auf einen Punkt, an dem ihm Schelling immer zu scheitern scheine: „nämlich deutlich zu machen, wie es Irrtum geben kann" (4, 133). Mit der Untersuchung dieses Punkts bemerken wir die Verschiedenheit der philosophischen Prinzipien beider Systeme von einer neuen Seite.

Die neue Differenz betrifft den Begriff der absoluten Vernunft bei Schelling.

Er wird zu Beginn der „Darstellung meines Systems" folgendermassen bestimmt. „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird." „Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles". Es ist, gerade durch den Gegensatz zu Schleiermachers Ausgangspunkt, sehr lehrreich zu sehen, wie Schelling zu diesem Begriff der absoluten Vernunft gelangt. „Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuten; um sie als absolut zu denken, muss vom Denkenden abstrahiert werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder ein Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahiert wird; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-Sich," d. h. zu der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven oder zu

der absoluten Identität (4, 114 f.). Da nun die absolute Identität das Absolute und ausser ihr nichts ist, so ist sie notwendig das Ganze, das Universum. Da sie aber Vernunft ist, so ist sie notwendig zugleich Erkenntnis, Selbsterkennen. „Die ursprüngliche Erkenntnis der absoluten Identität ist zugleich ihr Sein der Form nach, und umgekehrt jedes Sein der Form nach auch ein Erkennen (nicht ein Erkanntwerden) der absoluten Identität. Es gibt kein ursprünglich vom Erkennenden getrenntes Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet. Das Gesamte, was ist, ist an sich, oder seinem Wesen nach, die absolute Identität selbst, der Form seines Seins nach das Selbsterkennen der absoluten Identität" (122).

Die Ungeheuerlichkeit dieses Verfahrens springt in die Augen, vollends wenn wir den Schleiermacherschen Ausgangspunkt damit vergleichen, wie ihn die Dialektik gibt. „Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen". „Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend" (§ 86 f.). „Wenn im Denken keine Verschiedenheit der Beziehung auf das Sein stattfindet, so findet überhaupt keine Differenz in der Dignität desselben statt" (§ 104). In der Tat ist die Beziehung des Denkens auf ein Sein, des subjektiven Bewusstseinsinhalts auf ein ihm entsprechendes Objektives das einzige Kriterium, um Wahres und Falsches in unserm Denken zu unterscheiden. Wenn also Schelling, wie gezeigt, von Anfang an von dem Unterschied zwischen Denkendem und Gedachtem, der das Wesen des Bewusstseins ausmacht, abstrahiert, so ist damit auch die Beziehung zwischen Subjektivem und Objektivem im Erkennen aufgehoben, und es ist klar, dass von hier aus auf die Frage, wie der Irrtum möglich ist, überhaupt nicht mehr reflektiert werden kann. Diese Schwierigkeit, die Tatsache des Irrtums zu erklären, entsteht übrigens keineswegs erst auf dem Standpunkt des Identitätssystems (des objektiven Idealismus des reinen, auch der Form der Ichheit entkleideten Subjekt-Objekts), sondern schon auf dem Standpunkt Fichtes (des subjektiven Idealismus des absoluten Ichs). Wenn, nach der Grundanschauung des transzendentalen Idealismus, die Welt der Objekte nichts ist als der Inbegriff der von mir selbst unwillkürlich produzierten Anschauungen, wie kommt dann in diese Anschauungen der Unterschied zwischen objektiv und subjektiv, zwischen wahr und falsch? Dass Objekte, ist Schellings Antwort, wirklich ausser mir, d. h. unabhängig von mir existieren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, dass sie zugleich von Intelligenzen ausser mir angeschaut werden (3, 556). Wohl, aber wie ist es, wenn sich die Anschauungen der

verschiedenen Intelligenzen widersprechen? Darauf bleibt Schelling auch schon auf seinem früheren Standpunkt die Antwort schuldig.

In Schleiermachers Erkenntnislehre dagegen, sicher in bewusstem Gegensatz zu dem absoluten Philosophieren Schellings, tritt von Anfang an das Bestreben stark hervor, zugleich mit dem Wesen der Erkenntnis auch das Wesen des Irrtums aufzuklären. Und es lag, ausser der Beziehung des Denkens auf ein von ihm unabhängiges Sein, in Schleiermachers philosophischen Prinzipien, wiederum im Gegensatz zu Schelling, noch ein zweiter Gedanke, an den er in dem frühsten Entwurf, den wir besitzen, die Lösung dieser Aufgabe anknüpft. Wie die Vernunft im metaphysischen Sinn, als Weltkraft, so ist auch die Erkenntnis nichts Absolutes, Zeitloses, ein für allemal Gegebenes, sondern etwas Werdendes. Bei Schelling springt sie fertig und vollendet, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, aus dem Begriff der absoluten Vernunft. Bei Schleiermacher ist die Erkenntnis ein Teil der allgemeinen sittlichen Aufgabe, und wie das ganze sittliche Leben überhaupt, so hat auch die Erkenntnis, sowohl in der Menschheit im ganzen, wie in dem einzelnen, ihre Geschichte, ihre Entwicklung. Besonders deutlich tritt dieser Gesichtspunkt in dem ethischen Entwurf e zu Tage. Die Formeln, mit denen hier die Entwicklung der s i t t l i c h e n Erkenntnis im einzelnen Individuum beschrieben wird, gelten genau so für die Entwicklung der Erkenntnis überhaupt. Der Grundgedanke dabei ist: „Das empirische Bewusstsein als Natur ist nur roher Stoff für die Intelligenz, den sie sich nach und nach zum Organ bildet" (e 398 o); d. h. unsere Erkenntnistätigkeit, die im Anfang unserer intellektuellen Entwicklung durchaus durch den natürlichen Mechanismus der Vorstellungsbewegung bedingt ist, soll allmählich durch die erstarkende Vernunft aus dieser Naturbedingtheit befreit und ausschliesslich den Normen freier selbstgewisser Erkenntnis unterworfen werden, so dass schliesslich das lebendige Bewusstsein dieser Normen ganz in den Mechanismus übergegangen ist und das einzige Assoziationsgesetz bildet für alle Erkenntniselemente, die uns unser Auffassungsvermögen zuführt. Wenn unsere auffassende Tätigkeit nicht unter der Herrschaft der Vernunft und der in ihr liegenden Erkenntnisgesetze steht, so entsteht Irrtum. Das Wesen des Irrtums besteht also darin, dass er „hervorgeht aus der Einmischung des durch mechanischen Zusammenhang im empirischen Bewusstsein angeregten Fremdartigen". „Wenn das Fremdartige nur aus mechanischer Gedankenverbindung entsteht, ist dies der reine Irrtum; wenn es aus einem Interesse des persönlichen Wohlgefallens an dem

veränderten Resultat entsteht, ist es Täuschung" (398).

Welches Gewicht Schleiermacher diesem Punkt beimisst, zeigt sich auch in seinen folgenden Darstellungen: der Ethik d (225—229) und besonders der Dialektik von 1811, wo Schleiermacher seine Auffassung, von seinen Voraussetzungen ganz konsequent, zu der Behauptung zuspitzt: jenes Hervortreten der Persönlichkeit sei Sünde, und „der Irrtum also entstehe aus der Sünde" (Dial. 347). Doch ist auf diese weiteren Ausführungen Schleiermachers, da sie für die Erkenntnis der prinzipiellen Differenzen zwischen ihm und Schelling nichts Neues ergeben, hier nicht mehr einzugehen.

Dagegen ist noch auf etwas anderes kurz hinzuweisen. In einem der äusserst seltenen Fälle, wo auch Schelling der Aufgabe einer Erklärung des Irrtums sich nähert, erklärt er ihn durchaus ähnlich wie Schleiermacher: in einem solchen Falle handle im Menschen nicht die Vernunft, sondern das Individuum (5, 140). Aber dieser Gedanke bleibt nicht nur ohne jede weitere Ausführung und Folge, sondern ist überhaupt mit den Grundbegriffen des Systems, mit dem Standpunkt der absoluten Vernunft, dem Anspruch auf Besitz der absoluten Erkenntnis, unverträglich.

Und noch eine andere Betrachtungsweise ist namhaft zu machen, in welcher hier beide, Schelling und Schleiermacher, zusammentreffen. Indem die Welt, entweder mehr ästhetisch oder mehr teleologisch-evolutionistisch, als ein System sich abstufender Vollkommenheit betrachtet wird, erweist sich auch das Unvollkommene als notwendige Vorstufe des Vollkommeneren, und wird so in die Vollkommenheit des Ganzen aufgehoben. So sagt Schelling im Bruno: Irrtum und Verkehrtheit gibt es nur, wenn man die Dinge „einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen". Aufs Ganze gesehen dagegen „drückt jeder, der eine durch seinen Irrtum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus". Auch das Unvollkommenste ist „von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, d. h. selbst als Vollkommenheit" gesetzt (4, 222). Und ähnlich erklärt Schleiermacher: Das Böse ist an sich nichts, sondern nur das werdende Gute; und ebenso ist der Irrtum nur an der sich entwickelnden Wahrheit. Im menschlichen Erkennen, dasselbe als Ganzes, in seiner allmählichen Vollendung angesehen — „im Erdgeist gibt es keinen Irrtum" (d 53. 229).

Rückblick.

Nachdem im Vorstehenden Schleiermachers Anschauung vom Wesen der Erkenntnis und die Grundzüge seiner Weltanschauung dargelegt sind, sind wir nun auch im Stande, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten: was wurde bei der neuen Bestimmung des

Religionsbegriffs seit 1805—06 aus jener ersten Form der Anschauung des Universums, aus jenem metaphysischen Grundgedanken des Religionsbegriffs der R.[1], wonach das einzelne Endliche als ein Individuelles und Besonderes einen Ausdruck und Spiegel des Unendlichen bedeutet?

Wir sahen, auch Schelling verkündigt seit 1801 eine Anschauung des Universums, welche die verschiedenen Erscheinungen des Endlichen als Abbilder und Darstellungen des Unendlichen verstehen lehrt, als eine Stufenreihe von immer neuen Modifikationen eines gemeinsamen Schemas, das allen zu Grunde liegt, eines gemeinsamen Urtypus, der sich in jeder Erscheinung auf neue und andere Weise individualisiert. Geradeso beschreibt Schleiermacher selbst in der 2. Aufl. der R. das Wesen der Schellingschen Philosophie, wenn er sagt: „Wonach strebt eure Wissenschaft des Seins, eure Naturwissenschaft, in welcher doch alles Reale eurer theoretischen Philosophie sich vereinigen muss? Die Dinge, denke ich, in ihrem eigentümlichen Wesen zu erkennen, die besonderen Beziehungen aufzuzeigen, durch welche jedes ist, was es ist; jedem seine Stelle im Ganzen zu bestimmen und es von andern zu unterscheiden" (P. 45 u). Aber auch an anderer Stelle, wo Schleiermacher nicht für die Naturphilosophie, sondern in seinem eigenen Namen redet, wird der metaphysische Grundgedanke von R.[1] wiederholt: weder unsere Wissenschaft noch unsere Praxis kann gedeihen, wenn es „an dem Grundgefühl der lebendigen Natur fehlt, die überall Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit aufstellt", wenn „der Sinn fehlt, das Wesen und die Grenzen des Endlichen nur aus dem Unendlichen zu bestimmen, damit es in diesen Grenzen selbst unendlich sei"; denn allein in dieser Betrachtungsweise liegt die sichere Bürgschaft, dass wir den Respekt vor der Wirklichkeit, vor dem Besonderen und Individuellen nicht verlieren, der die Bedingung für die Wahrheit und den Fortschritt unserer wissenschaftlichen wie unserer sittlichen Erkenntnis ist (P. 50—52). Könnte es hiernach scheinen, als ob sich jene Konzeption der ersten Reden auch auf dem veränderten Standpunkt von 1806 als Grundgedanke der ganzen Weltanschauung Schleiermachers in ungeschwächter Geltung erhalte, so ist doch so viel ohne weiteres deutlich: jedenfalls kann dieser Gedanke, nach der neuen Gefühlstheorie von R.[2], nicht mehr als ein Element der Religion betrachtet, sondern muss auf die Seite der Anschauung, der wissenschaftlichen Erkenntnis gerechnet werden.

Wo hat er also seine Stelle im System der Erkenntnis, wie es die Dialektik aufstellt? Da diese Betrachtungsweise sich nur auf

den spezifischen Wesensgehalt der einzelnen Erscheinung selbst, auf ihr Was und Wie, aber nicht auf ihre kausalen Relationen zu anderem Endlichen richtet, so darf sie nicht auf der Seite des empirischen Wissens gesucht werden, dessen Gegenstand eben das System der Wechselwirkung der Dinge ist, sondern nur auf der Seite des spekulativen Wissens, dessen Inhalt das System der Begriffe bildet. Sofort freilich ist damit die vollständige Verschiebung deutlich, die der Gedanke nun erleidet. Zwar, indem die einzelne Erscheinung in das System der Begriffe eingegliedert wird, wird sie allerdings in ihrem spezifischen Wesen, in ihrem Was und Wie betrachtet und ihre Besonderheit, ihr Unterschied von allem übrigen bestimmt. Aber dass dennoch diese Ideenlehre von dem originalen Gedanken der Reden grundverschieden ist, zeigt sich sofort, wenn wir an den Standpunkt der Dialektik die alte Fragestellung heranbringen und zusehen, was denn nun, nach der neuen Auffassung, an dem Endlichen Ausdruck und Darstellung des Unendlichen ist. „Dem höheren Begriff", sagt die Dialektik von 1811, „entspricht ein höheres Sein und ein wahreres, weil weniger Nichtsein darin gesetzt ist" (320). Das ist aber nichts anderes als ein vollständiger Uebergang von dem metaphysischen Grundgedanken der Reden zu der Grundanschauung des Platonismus, die auch diejenige Schellings ist. Denn was nunmehr an dem Endlichen, an der bestimmten Einzelerscheinung Ausdruck und Darstellung des Unendlichen ist, ist nicht mehr das Besondere, sondern das Allgemeine, nicht mehr das Individuelle, sondern das Identische an ihm. Die Besonderheit des Einzelnen erscheint nur noch als Ausdruck der Endlichkeit, des Nichtseins an ihm. Gerade also, was an dem Grundgedanken der Reden seine Grösse und seine tiefe Wahrheit ausmachte, das positive Verständnis des Individuellen in den Erscheinungen, ist aufgegeben: Determination ist Negation [1]).

Ueberblicken wir von hier aus die Entwicklung der Schleiermacherschen Begriffe von Religion, Wissenschaft, Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, so ergibt sich ein merkwürdiges Resultat.

Der Standpunkt der R.[1] ist: Religion ist die „unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum". Daneben gibt es eine ebenso unmittelbare Beziehung „aufs Endliche, auf die Natur"; diese letzte macht das Wesen der Wissen-

1) Hieraus geht hervor, wie unzutreffend die Erklärung des Begriffs des Unendlichen durch Otto ist: er nimmt es gerade als die platonische Idee (XXXI f.). Der platonischen Anschauung entspricht vielmehr in den R. der Begriff des Ewigen, wie ihn Dilthey S. 308 bestimmt.

schaft aus (P. 115; ebenso R.² P. 46 f.). Nur „insofern das Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird, kann eins das andere zerstören durch sein Dasein", gibt es also Entstehen und Vergehen, Handeln und Leiden, Wechselwirkung der Dinge; in der Beziehung aufs Endliche dagegen „steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist Eins und alles ist wahr"; denn jedes Einzelne ist eine unmittelbare Darstellung des Unendlichen selbst (P. 67 f.). Die Religion ist Anschauung des Einzelnen in seiner individuellen Besonderheit und Bestimmtheit, als dem Ausdruck des Unendlichen an ihm; die Wissenschaft ist Betrachtung der Dinge in ihren endlichen, also vor allem in ihren Kausalrelationen. Auf dem neuen Standpunkt dagegen ist die Beziehung des Einzelnen auf die allgemeine Kausalität dasjenige, was die objektive Seite des religiösen Bewusstseins ausmacht; die Auffassung des Einzelnen dagegen in seinem Was und Wie, seiner spezifischen Besonderheit, seiner Verschiedenheit von allem andern erscheint durchaus als Sache der wissenschaftlichen Anschauung und hat keinerlei Beziehung mehr zu der Religion. Also annähernd eine Umkehrung der ursprünglich gegebenen Bestimmungen.

Der metaphysische Grundgedanke der Reden aber: das Individuelle, Besondere, Singuläre der positive Ausdruck des Unendlichen in der endlichen Erscheinung, ist über dieser Entwicklung verloren gegangen. Die Ursache davon wird man vor allem in dem übermächtigen Einfluss Platos finden müssen.

Ein Punkt, wo diese Wandlung in Schleiermachers Denken besonders deutlich zu Tage tritt, ist seine veränderte Beurteilung der menschlichen Individualität. Während die Anschauung Schleiermachers 1799 die ist, dass jede unendliche Kraft, wie die Religion, so auch die Vernunft überhaupt, sich notwendig, eben weil sie unendlich ist, individualisieren muss und nur in der Individualisation Dasein hat: erscheint auf dem späteren Standpunkt die Individualität als etwas dem Wesen der Vernunft ursprünglich Fremdes und als Prinzip der Individualisierung vielmehr die Natur. So erklärt Schleiermacher in dem letzten Entwurf der Ethik: die Vernunft müsse sich differenzieren „nicht an sich, aber im Ineinander mit der Natur" (Schw. 95 o). Die „Christliche Sitte" von 1809 sagt: „Das Prinzip des höheren Lebens als solches kann nur Einheit sein, der Grund des Besonderen also, welches als Mannigfaltiges auftritt, muss liegen im Naturalisieren"; und an anderer Stelle lesen wir: das Individuelle „beruhe auf dem Vergänglichen der Persönlichkeit", „das universelle Moment repräsentiere mehr das Absolute, das individuelle mehr das Reale" (Beil. A., S. 83 o. 100). In der Christl. Sitte 1822—1823 schwankt die Anschauung. Einer-

seits wird gesagt, das Prinzip der Individualisierung liege nicht bloss in der Natur, sondern ebenso in der Vernunft (61 f.), andererseits aber versichert Schleiermacher: „Der Geist ist in allen einzelnen einer und derselbe und trägt an sich betrachtet die Persönlichkeit gar nicht in sich“ (510 u). Und zwar ist in der philosophischen wie in der theologischen Ethik im Ganzen diese letztere Anschauung durchaus die ausschlaggebende. Da die Vernunft wesentlich nichts Persönliches ist, sondern ein schlechthin Gemeinsames, so ist der einzelne nicht Ausgangspunkt und nicht Ziel, sondern nur Durchgangspunkt des sittlichen Prozesses.

So liegt also die Individualität jetzt nicht mehr, wie es die R. und Mon. darstellten, im Wesen des Geistes, im Innersten des Menschen, sondern nur in seiner Erscheinung [1]); und die Anschauung Schleiermachers kehrt zurück zu dem Standpunkt der Darstellung des spinozistischen Systems, wonach die Vernunft dasjenige in uns ist, was uns am wenigsten individualisiert.

III. Das Prinzip der Identität und Schleiermachers erkenntnistheoretischer Standpunkt von der 1. bis zur 2. Aufl. der Reden.

Das Prinzip der Identität, als Grundprinzip seines Systems, ist, wie es scheint, von Schleiermacher erstmals in den Halleschen Jahren entwickelt worden und zwar wohl gleichzeitig in den beiden im Winter 1804—05 gehaltenen Vorlesungen über Fundamentallehre und Ethik. Von der ethischen Vorlesung wenigstens wissen wir, dass Schleiermacher hier, jedenfalls als Einleitung, eine Entwicklung der transzendentalen Postulate gab, auf denen das Folgende beruhte, und dass eine Vergleichung derselben mit der ersten von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums deutlich die Abweichung Schleiermachers erkennen liess (an Gass S. 26). Da nun jene Vorlesung Schellings im Wesentlichen eben die Auseinandersetzung des Identitätsprinzips enthält, kann es sich auch in den transzendentalen Postulaten Schleiermachers um nichts anderes gehandelt haben.

Worin bestand nun aber hier Schleiermachers Abweichung von Schelling? Wertvollsten Aufschluss hierüber müsste jene Nachschrift Böckhs über das Schleiermachersche Kolleg geben, von der Dilthey spricht. Aus der Tugendlehre e ist nichts zu ersehen. Schleiermachers eigene Aeusserung an Gass (6. Sept. 1805), in seiner „Ansicht vom Ganzen der Wissenschaft und dessen was sie ausdrücken soll“, glaube er nicht, dass er je noch etwas ändern werde (32), darf jedenfalls nicht zur Grundlage gemacht werden

1) Vgl. Sigwart JdTh. 1857, S. 862. Lipsius ZwTh. 1869, S. 23 f.

für den Schluss, dass dieselbe Art der Fassung und Begründung des Identitätsprinzips, die uns in den späteren Arbeiten begegnet, auch schon für den Standpunkt von 1804—05 anzunehmen sei. Gerade die Ethik e zeigt, wie die Stellung der Religion von Schleiermacher damals noch völlig anders bestimmt wurde als in der kaum zwei Jahre späteren 2. Aufl. der R. Wie aber in der Tugendlehre e, so finden sich auch in der Ethik d und in der Weihnachtsfeier (Anfang 1806 erschienen) über die Fassung des Identitätsprinzips nur wenige unbestimmte Aeusserungen, die selbst wieder einer genauen Bestimmung von anderswoher bedürfen. Somit finden wir uns sofort an die Reden[2] gewiesen.

Und zwar nehmen wir hier die Ausführungen der R.[2] an dem Punkte wieder auf, wo wir sie oben verlassen haben (S. 171). Nachdem dort das äussere Verhältnis von Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit durch Zurückführung auf ihre psychologischen Wurzeln in Anschauung, Gefühl und Handeln, und damit die Selbständigkeit der Religion gegenüber den beiden andern Gebieten aufgezeigt worden, handelt es sich nun hier um den Nachweis ihrer inneren Zusammengehörigkeit, um den Nachweis speziell, dass die Religion für die Wissenschaft und Sittlichkeit eine notwendige Ergänzung, ja Bedingung darstellt, ohne die ein gesunder Bestand beider nicht möglich ist. Hören wir Schleiermacher selbst, dessen Gedankenentwicklung gerade hier sich nicht durch Einfachheit auszeichnet.

Keine wahre Wissenschaft und keine wahre Sittlichkeit ohne Religion. Weil die herrschende Philosophie den notwendigen inneren Zusammenhang der Religion mit der Wissenschaft und mit der Sittlichkeit verkennt, eben deshalb hat sie auch weder vom Wesen der Wissenschaft noch von dem der Sittlichkeit eine lebendige, zutreffende Anschauung, sondern von beiden nur abstrakte, unwahre Begriffe. Wenn wahre Wissenschaft vollendete Anschauung ist, wahre Sittlichkeit selbst erzeugte Bildung und ein eigener Stil des Handelns, wahre Religion aber Empfindung und Geschmack für das Unendliche: so ist es unmöglich, eine der beiden ersten haben zu wollen ohne die letzte. Denn, lautet die Begründung, „was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung, als euer Sein in den Dingen, denen ihr Mass, Gestalt und Ordnung gebt? und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen, als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt?“ — Es sei hier sofort bemerkt, wie diese Begründung gar nichts anderes ist als eine einfache Herübernahme der gemeinsamen Grundanschauung der Identitätsphilosophie durch Schleiermacher,

der Grundanschauung, die uns schon oben (S. 77 f.) bei Fichte und in Schellings transzendentalem Idealismus begegnet ist, und die wir hier also zum erstenmal bei Schleiermacher ausgesprochen finden: die doppelte Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, Idealem und Realem, deren Gewissheit die Bedingung sowohl unseres Wissens als unseres Handelns ist, ist nur zu erklären aus der Voraussetzung der ursprünglichen Identität des Idealen und Realen, und diese Identität demnach eine Bedingung unseres Bewusstseins. — Aber wir folgen Schleiermacher weiter, wie er den eben ausgeführten Gedanken noch einmal aufnimmt. Es ist der Mangel an Religion, wodurch die Wissenschaft wie die Moral zu gleicher Unfruchtbarkeit verurteilt sind. Woher in der Wissenschaft der leere Formalismus, „dies Ableiten und Ineinanderflechten von Begriffen", die den Reichtum der wirklichen Erscheinungen in keiner Weise zu fassen vermögen: „als nur weil es an dem Grundgefühl der lebendigen Natur fehlt, die überall Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit aufstellt?" Und woher „auf dem Gebiet der Sittenlehre diese armselige Einförmigkeit, die das höchste menschliche Leben in einer toten Formel zu begreifen meint: als weil der Sinn fehlt, das Wesen und die Grenzen des Endlichen nur aus dem Unendlichen zu bestimmen, damit es in diesen Grenzen selbst unendlich sei?" Daher also die Herrschaft des blossen Begriffs, daher die mechanischen Kunststücke der abstrakten Systeme, zu deren Fesseln sich das Leben nicht bequemen will. Ohne Religion, ohne den Sinn für das Unendliche und die Ehrfurcht vor ihm ist keine lebendige Erkenntnis möglich. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Universum, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm." Vor der Konsequenz Fichtes, der Vernichtung der wirklichen Welt, kann nur die Religion bewahren, und für einen neuen Realismus die Begründung geben (P. 50—52).

In dieser Ausführung sind mehrere Gedankenreihen ineinandergeschlungen, die eine gesonderte Betrachtung verlangen.

1. Die Religion erscheint hier ganz deutlich als Organ des Verständnisses für das Individuelle der Erscheinungen in Natur und Menschheit, und insofern als notwendige Ergänzung der Wissenschaft, um diese aus ihrem unfruchtbaren Umhertreiben in leeren Abstraktionen zurückzuholen. Wir haben hier also ein Zurückgreifen auf den Religionsbegriff der 1. Aufl., das mit der Gefühlstheorie der 2. Aufl. in Widerspruch steht.

2. Ebenso ist es nur eine Wiederholung eines Gedankens der 1. Aufl., wenn der religiöse Realismus als Rettung vor dem Fichtianis-

mus bezeichnet wird, nur dass dieser Realismus jetzt, viel bestimmter als in den R.[1], unmittelbar auf die „Einheit der Anschauung und des Gefühls" begründet erscheint, weshalb wir diesen Punkt auch erst hier zur Erörterung bringen.

3. Neu dagegen und deshalb das Wichtigste ist in diesem Zusammenhang die Berufung darauf, dass die ewige Einheit der Vernunft und Natur unmittelbar in uns lebe, die Einführung des Identitätsprinzips.

Die nächste Aufgabe ist, den Sinn desselben, soweit es hier schon geschehen kann, vorläufig zu bestimmen. Und hier ist klar: die Identität, die Einheit von Vernunft und Natur, ist uns gegeben in der Religion. Dies wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber durch den Zusammenhang ist es zweifellos. Schleiermacher argumentiert: Eure Wissenschaft und eure Moral verkümmern unter der Herrschaft des abstrakten Begriffs. Warum? Die allgemeine Antwort darauf ist, wie der ganze Zusammenhang beweist: weil ihr die Religion nicht habt. Dafür gibt Schleiermacher hier die bestimmtere Antwort: weil die ewige Einheit von Vernunft und Natur nicht in euch lebt. Es ist also keine Frage, dass uns diese Einheit eben im religiösen Erlebnis gegeben ist. Und auch dafür gibt das Folgende noch eine genauere Bestimmung: sie ist uns gegeben in der „unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls".

Die Frage nach dem Wesen des Identitätsprinzips fällt also hinein in die andere Frage nach dem Wesen und Ursprung unseres Bewusstseins. Auch dieser Punkt hat in den bisherigen Arbeiten über Schleiermacher nicht die genaue Behandlung gefunden, die seiner Wichtigkeit entspricht. Gerade hier sind die Ausführungen von Huber und Lipsius ganz ungenügend.

A. Der erkenntnistheoretische Standpunkt Schleiermachers.

I. Die 1. und 2. Aufl. der Reden.

Schon in R.[1] fanden wir die Frage nach dem Ursprung des Bewusstseins berührt (s. o. S. 103. 107), in jener Theorie von dem geheimnisvollen Augenblick, der jedem wirklichen bestimmten Bewusstsein vorangehen soll, wo Sinn und Gegenstand, Anschauendes und Angeschautes, Subjekt und Objekt des Bewusstseins „gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren". Dieser Augenblick ist zugleich auch die Einheit und Indifferenz von Anschauung und Gefühl, denn beide, Anschauung und Gefühl, treten in ihrem spezifischen Charakter erst hervor, wenn zuerst Subjekt und Objekt

auseinandergetreten sind, das Subjekt auf die Bestimmtheit seines Zustands reflektiert und nun als diese Bestimmtheit entweder eine Anschauung oder ein Gefühl vorfindet.

Dieser geheimnisvolle Augenblick erschien in R.[1] an zwei Stellen unseres geistigen Lebens: erstens als Voraussetzung jeder sinnlichen Wahrnehmung, zweitens als der wahre Ursprung und der Höhepunkt des religiösen Erlebens. Was nun zunächst dieses Zweite betrifft, so ist damit jedenfalls die Religion, so wie sie in R.[1] durchweg aufgefasst wird, als kontemplative und gefühlsmässige Hingabe an die Eindrücke des Universums, zutreffend beschrieben: der höchste Grad der religiösen wie der ästhetischen Andacht und Versenkung besteht in der Tat in dem Sichselbstvergessen, Sichselbstverlieren in der Betrachtung, also wie Schleiermacher sagt, in dem Einswerden und Ineinanderfliessen von Sinn und Gegenstand. Und auch das ist in Wahrheit kein Widerspruch, wie Huber meint (35), und keine unklare Konfundierung der „Fragen nach der Entstehung und nach dem Wesen der Sache", wenn jener geheimnisvolle Moment des Ineinanderaufgehens von Subjekt und Objekt nach Schleiermacher einerseits die „höchste Blüte der Religion", andererseits „die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion" bezeichnen soll. Denn nur das ist nach Schleiermacher lebendige und eigene Religion, was eben aus einem solchen Augenblick vollkommenster religiöser Versenkung entstanden ist. Gibt man nun aber weiterhin Schleiermacher auch jenes Erste zu, nämlich die Ableitung jedes bestimmten Bewusstseins, es sei nun Anschauung oder Gefühl, aus einem vorangegangenen Moment der Indifferenz von beiden, des Ineinandergeflossenseins von Sinn und Gegenstand: so enthält auch die Parallelisierung, die Zusammenfassung des religiösen Erlebnisses mit dem Entstehen der sinnlichen Wahrnehmung keine Unklarheit: beide sind sich wirklich in der Beziehung gleich, dass sowohl in dem Moment vor der Entstehung einer sinnlichen Wahrnehmung wie in dem Moment der religiösen Betrachtung Anschauung und Gefühl, Subjekt und Objekt zur Indifferenz verschmolzen erscheinen, und es erst einer Erschütterung bedarf, des Aufblitzens der Reflexion, damit beide auseinandertreten. Mit dieser ganzen Theorie von dem geheimnisvollen Augenblick verfolgt Schleiermacher in R.[1], wie es scheint, einen doppelten Zweck. Zunächst will er, wie Huber hier richtig sagt (33), nachdem er die Religion in die zweifache Welt der Anschauungen und der Gefühle zerlegt, sie dennoch, um ihre Einheit zu erweisen, auf eine einheitliche Wurzel, ein einheitliches Grunderlebnis zurückführen. Wichtiger aber ist vielleicht doch das andere: Indem der geheimnisvolle Augenblick uns jenes Einsgewordensein von

Sinn und Gegenstand erfahren lässt, ist durch ihn die Annahme einer transsubjektiven Wirklichkeit, ist erst durch ihn die Ueberwindung des Fichteschen Standpunkts, und der höhere Realismus, den Schleiermacher will, gesichert. Zwar wage ich nicht, schon für die 1. Aufl. diesen Zusammenhang mit Sicherheit zu behaupten, da sich hier andersartige Ausführungen dazwischen schieben; in der 2. Aufl. ist dieser Zusammenhang unwiderleglich gewiss: „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Universum, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm"; eben darum muss der absolute Idealismus Fichtes abgelöst werden durch den Realismus der Religion (P. 52). Somit ist Hubers Urteil über diesen ganzen Zusammenhang schwerlich richtig, wenn er darin nichts finden will, als „ein Nest von Unklarheiten und Widersprüchen" (33). Unklar vielmehr bleibt nur ein anderer Punkt, den Huber nicht bemerkt, die Frage nämlich, wie dieser höhere Realismus genauer zu denken ist, speziell wie er zusammen bestehen kann mit den anscheinend entgegengesetzten Aeusserungen, die auf eine idealistische Grundanschauung hinweisen und damals noch deutlicher hervortreten als später. Auf die unverkennbare Berührung der Lehre Schleiermachers von dem geheimnisvollen Augenblick mit der streng idealistischen Theorie der Anschauung von Schellings älterem Standpunkt wurde schon oben (S. 106 f.) aufmerksam gemacht, ohne dass dort die Frage, allein auf Grund der Aussagen von R.[1], entschieden werden konnte. Es fragt sich nun hier, ob nicht durch eine Vergleichung beider Auflagen sich ein zuverlässigeres Resultat gewinnen lässt.

Der hauptsächlichste Unterschied der 2. von der 1. Aufl. besteht darin: jener Augenblick der Indifferenz von Sinn und Gegenstand erscheint in R.[2] nicht mehr als die höchste Blüte der Religion, sondern nur noch als Voraussetzung jedes religiösen nicht nur, sondern jedes irgendwie bestimmten Bewusstseinsmoments überhaupt. Auf ihn ist „jede, die gemeinste, sowie die höchste Art eurer Tätigkeit, denn alle sind sich darin gleich", zurückzuführen (P. 55), er ist es, „in welchem sich alle verschiedenen Aeusserungen des Lebens gleichmässig bilden" (79). Kein Zweifel, dass Schleiermacher damit einen Zug streicht, der an dieser ganzen Theorie von dem geheimnisvollen Augenblick das Wertvollste und Wahrste gewesen wäre. Was Schleiermacher will, das ist der Erweis der Realität des Universums gegen Fichte, der Erweis einer dem Ich gegebenen, nicht von ihm, wie Fichte lehrt, aus seinem eigenen unendlichen Vermögen, seiner freien Produktivität, selbst erzeugten

Wirklichkeit. Nun sollte man denken, dieser Nachweis liesse sich vom Standpunkt Schleiermachers aus, nach welchem der Realismus auf die Religion begründet sein soll, auf keine überzeugendere Weise führen, als durch Berufung auf jene Höhepunkte religiöser Intuition, wo das Ich von irgend einem Gegenstand seiner Anschauung überwältigt wird und für Augenblicke auslischt und untergeht in der Berührung mit der grösseren Welt, in die es sich eingeschlossen findet; hier erfährt es doch wohl am unmittelbarsten das Vorhandensein einer von ihm unabhängigen, ihm überlegenen Wirklichkeit. Warum lässt nun aber Schleiermacher diese Berufung auf solche höchste Momente religiösen Lebens fallen? Ja noch mehr, warum, da er doch die Beschreibung jener Höhepunkte des religiösen Bewusstseins auch in R.² wiederholt und nur auf die Entstehung jedes irgend wie bestimmten Bewusstseinsmoments überträgt, warum schildert er nun in R.² wie in R.¹ den Ursprung des Bewusstseins auf eine Weise, die sich offenbar mit dem Standpunkt des absoluten Idealismus Fichtes aufs engste berührt, sodass dadurch die Gültigkeit des erstrebten Realismus sofort wieder in Frage gestellt wird? Jeder Moment, wird gesagt, der Entstehung eines bestimmten Bewusstseins ist ein „erstes Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern"; „er ist die unmittelbare über allen Irrtum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, sie ist euer Leib, denn ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie eure eigenen, und euer Sinn und Ahnung setzen ihre innersten Nerven in Bewegung" (R.² P. 55). Es ist deutlich, wie hier aufs entschiedenste die idealistische Ansicht vorschlägt. Das Universum erscheint hier, wenigstens in den letzten Sätzen, wie tot, kalt, gestaltlos; der schaffende zeugende Faktor ist durchaus die Tätigkeit unseres Bewusstseins, diese erst bringt in jene regungslose Welt Leben und Gestaltung.

Auch in zahlreichen weiteren Aeusserungen kehrt diese idealistische Ansicht wieder. Jenes gestaltende Vermögen unseres Geistes, welches bei Kant Einbildungskraft, bei Fichte produktive Anschauung heisst, wird von dem romantischen Kreis in der Phantasie gefunden. So ist auch für Schleiermacher in dieser Zeit Phantasie „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen und ausser ihr alles nur Reflexion über sie." „Keine Poesie, keine Wirklichkeit. Trotz aller Sinne ohne Phantasie keine Aussenwelt." Die Phantasie ist es, „welche für uns die Welt erschafft" (Denkm. 80. R.¹ P. 128). Noch entschiedener drückt sich in manchen Sätzen die erste Fas-

sung der Monologen aus. „Was sie Welt nennen, ist mir Mensch, was sie Mensch nennen, ist mir Welt. Welt ist ihnen stets das erste. Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel" (15 f.). Des Geistes Handeln erschafft selbst erst Welt und Zeit (25). Am unverhülltesten aber scheint der Fichtesche Idealismus aus folgender Ausführung zu reden: „Gibt es einen Leib wohl ohne Geist? Ist nicht der Leib nur, weil und wann der Geist ihn braucht und seiner sich bewusst ist? Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes, mir Entgegengesetztes" (16 f.). Ganz ähnlich sagen die R.[1], die Philosophie, den Menschen „sich kennen lehrend nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer zugleich", habe die Scheidewand zwischen dem Menschen und dem Universum eingerissen. In sich selbst darf er nun das Universum suchen: „alles ausser ihm ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist, er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehen, er kann sich nie erschöpfen im Anschauen seiner selbst, denn alles liegt in ihm" (R.[1] P. 174 f.). Nimmt man noch dazu, dass in R.[1] das ursprüngliche „Faktum", welches dann als sinnliche Wahrnehmung (Anschauung) oder als Gefühl ins Bewusstsein tritt, als „innere Handlung des Gemüts" bezeichnet wird (P. 75 f. 77 o.), und erinnert sich jener anderen Erklärung von R.[1] über das erste Bewusstsein des Menschen, dass es sich „in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht und ihm nur das hinterlässt, was es erzeugt hat" (P. 80), oder eines so seltsamen Ausdrucks, wie des folgenden: „In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird g e s e t z t als ursprünglich handelnd auf den Menschen" (P. 128)[1]: so scheint es, als ob Schleiermacher, indem er dem absoluten Idealismus Fichtes entgehen will, dennoch in denselben zurückfalle. Doch wird sich niemand mit der Annahme eines so

1) Dagegen möchte ich mich auf die Stelle P. 118 o in diesem Zusammenhang nicht berufen. Hier heisst es: „Wer sich nicht seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewusst ist, und etwas Eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion". Daraus schliesst Bleek (102): „Also sich seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewusst sein und sie rein aus seinem Innersten ableiten, ist hienach dasselbe". Mit Unrecht. Der Gegensatz, auf welchen sich das Wort von dem reinen Ursprung aus dem eigenen Innern bezieht, ist nicht die Annahme einer objektiven Berührung des Universums mit dem Menschen, sondern die häufige Tatsache des blossen Nachbetens fremden Erlebens in der Religion.

offenkundigen Widerspruchs bei Schleiermacher beruhigen wollen. Ob es freilich gelingt, ihn vollständig aufzulösen, ist fraglich. Aber wenn ein Versuch, aus den wenigen Andeutungen der Reden Schleiermachers damalige erkenntnistheoretische Anschauung zu rekonstruieren, dieselbe auch nicht von jeder Dunkelheit und jedem Widerspruch zu reinigen vermag: so ist das kein Beweis gegen seine Richtigkeit. Die Erkenntnistheorie ist auch bei Schleiermacher, noch mehr bei Schelling, der am meisten vernachlässigte und darum schwächste Teil ihrer Philosophie.

Jedenfalls ist es unmöglich, ihn Fichtisch zu deuten. Diese Deutung ist schon für die Anschauung der Reden, vollends für den Standpunkt der Dialektik ausgeschlossen. Den Standpunkt der Dialektik hat Sigwart auf denjenigen Fichtes zurückzuführen versucht (JdTh. 1857, bes. S. 272. 285 ff. 288). Dagegen hat Lipsius die Differenz zwischen Schleiermachers und Fichtes Standpunkt nachdrücklich geltend gemacht (Studien über Schleiermachers Dialektik, ZwTh. 1869, bes. S. 54 f.). Neuerdings hat Troeltsch auch die Anschauung der Reden im Sinn eines absoluten Idealismus verstehen wollen und behauptet, das Handeln des Universums sei „doch immer nur ein Handeln des göttlichen Allbewusstseins in seinen einzelnen individuellen Teilbewusstseinen, deren von ihnen vorgestellter Leib die Natur ist", und alle Erregung der religiösen Anschauungen in den Gemütern sei so doch nur „irgendwie ein Handeln des Universums auf sich selbst" (Rez. von Fuchs, Vom Werden usw., Gött. Gel. Anz. 1906, 682 ff.). Wehrung hat diese Auffassung eingehend zu begründen versucht (darüber s. u.). Es ist aber auch schon für die Periode der R.[1] ausgeschlossen, Schleiermacher für einen absoluten Idealismus in Anspruch zu nehmen. Schon allein die ausdrücklich gegen Fichte sich wendende Forderung des höheren Realismus, verbunden mit dem positiven Hinweis auf Spinoza, ist dafür ein durchschlagender Beweis, der ganz allein genügen müsste. Es kommt aber eine Reihe anderer Momente hinzu. Schon in R.[1] wird ausdrücklich, Kantisch und nicht Fichtisch, als Bedingung jeder Sinneswahrnehmung eine Affektion unserer Sinnesorgane durch eine unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit festgehalten. „Alles Anschauen geht aus von einem Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäss aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird" (P. 52 f.). Ebenso erscheint, in R.[1] wie R.[2], bei der Beschreibung des geheimnisvollen Augenblicks — sonst hätte Schleiermacher das gebrauchte Bild unmöglich wählen können — neben dem Sinn

unverkennbar der Gegenstand, der dem Sinn entgegenkommt, mit ihm eins wird, um dann an seinen ursprünglichen Platz zurückzukehren, als zweite, selbständige, vom auffassenden Bewusstsein unabhängige Bedingung für das Zustandekommen des bestimmten Bewusstseinseindrucks. Was aber die angeführten Aeusserungen der Mon. betrifft, und zwar zunächst die beiden ersten: so erlauben diese wenigstens ein Verständnis im Sinn der kritischen Position von Kant. Nur an der letzten Stelle (M. 16 f.) scheint es allerdings unwiderleglich, dass sich Schleiermacher hier rundweg zu dem Fichteschen Idealismus bekenne. Auch Dilthey will hier die Möglichkeit eines Uebertritts von Schleiermacher in die Anschauung Fichtes offen lassen. Aber selbst diese Worte kann man in Wahrheit nicht als Uebergang zu dem metaphysischen Standpunkt Fichtes auffassen, und zwar deshalb, weil es der Zusammenhang verbietet. Denn unmittelbar vorher redet Schleiermacher von der ethischen Aufgabe der Menschheit, die Erde, ihren grossen gemeinschaftlichen Leib, zu beherrschen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln und alle seine Teile mit der Gegenwart des Geistes zu zeichnen, zu beleben. Es handelt sich also in dieser Stelle nicht um den theoretischen, sondern um den praktischen, ethischen Idealismus. Dieser letztere aber hat die Realität der Aussenwelt zur notwendigen Voraussetzung. Dass zwischen Geist und Natur ein realer Gegensatz, dass ein reales Wirken des ersten auf die zweite besteht, ist für Schleiermacher die Grundbedingung der Wirklichkeit des sittlichen Lebens überhaupt. So enthält also auch dieses Wort nicht ein Bekenntnis zu Fichtes Metaphysik, sondern eine Beschreibung der sittlichen Aufgabe, wie sich nämlich der Geist gegen alle Eindrücke von aussen in seiner Selbständigkeit und selbstherrlichen Freiheit behaupten soll. Auch so verstanden freilich enthält diese Aeusserung im Munde Schleiermachers eine offenbare Uebertreibung seiner eigenen schönen Grundansicht und eine Annäherung an die gewaltsame Art von Fichte. Aber eben weil ihre Deutung im Sinn einer Acceptierung von Fichtes theoretischem Idealismus mit der ethischen Grundanschauung Schleiermachers unvereinbar ist, ist diese Deutung ausgeschlossen. Und zwar schon für den Standpunkt von 1800. Noch deutlicher für die nächste Periode, wie manche Aenderungen in den zweiten Ausgaben der R. und Mon. zeigen. Dass die Bezeichnung der Wahrnehmung als einer inneren Handlung des Gemüts, dass die Erklärung über das erste Bewusstsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht und ihm nur das hinterlässt, was es erzeugt hat, in R.^{2} unterdrückt ist, ist schwerlich ohne Absicht geschehen; ebensowenig

als die charakteristische Korrektur der angeführten Stelle der Mon. über das Verhältnis des Geistes zur Körperwelt; hier heisst es nun, um auch den Schein des Fichteschen Idealismus auszuschliessen, in der 2. Ausgabe von 1810: „Nichts ist n u r Wirkung von ihr auf mich, nein, immer geht a u c h Wirkung von mir aus auf sie" (ed. Schiele, S. 16). Wenn also auch die Philosophie den Menschen sich kennen lehrt „nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer zugleich", so ist er doch nicht das letztere allein: sondern er bleibt im Verhältnis der „Wechselwirkung mit der Welt" (R.[1] P. 174).

Schleiermacher steht also nach seiner erkenntnis-theoretischen Grundansicht — dies lässt sich als ganz sicheres Ergebnis aussprechen — nicht auf dem Boden Fichtes, sondern Kants, und zwar schon in R.[1], bestimmter noch in R.[2]. Unsere Vorstellungswelt ist ihm das Ergebnis des Zusammentreffens von zwei Bedingungen: 1. der Tätigkeit unseres Denkens, 2. der Wirklichkeit und der Aktivität des Seins.

Wie nun aber, von dieser Grundansicht aus, sich Schleiermachers Erkenntnistheorie in jener Periode genauer gestaltet hat, wie weit seine Uebereinstimmung mit Kant nun wirklich reicht, lässt sich nach den wenigen Aeusserungen, die uns davon Kunde geben, vielleicht überhaupt nicht mit voller Sicherheit ausmachen.

Es geschieht zwar zunächst durchaus in Uebereinstimmung mit Kant, wenn er in R.[1] nach jener Erklärung über die objektive Bedingtheit jeder Wahrnehmung durch eine Affektion unserer Sinnesorgane durch die Aussenwelt fortfährt: „Was ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf euch. Was ihr über jene wisst oder glaubt, liegt weit jenseits des Gebiets der Anschauung" (P. 55), d. h. das auszumachen ist Sache der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Wenn ferner gesagt wird, die Menschheit sei nur eine einzelne Form des Universums, Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente, und es müsse also noch andere Lebensformen über der Menschheit, höhere Arten von Vermählung des Geistes mit der Materie geben (P. 106 f.): so müssen diese höheren vollkommeneren Wesen doch notwendig auch eine vollkommenere Erkenntnis haben als die Menschen; und auch die Reden stünden demnach, wie auch Haym wirklich will (S. 425) „in vollkommener Uebereinstimmung mit der kurzen Darstellung des Spinozistischen Systems", wo ja streng nach Kants Prinzipien gesagt war, das Unendliche besitze bei der vollkommensten unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit die Fähigkeit, die Form unseres und ebenso jedes anderen Vorstellungsvermögens anzunehmen. Nimmt man noch dazu, dass die Re-

den[1] P. 92, wenigstens nach dem üblichen Verständnis der Stelle [1]), den subjektiven Ursprung der Naturgesetze ausdrücklich betonen: „Diese Begriffe, wodurch euch die Natur erst im eigentlichen Sinne Anschauung der Welt wird, habt ihr sie aus der Natur? stammen sie nicht ursprünglich aus dem Innern des Gemüts?" — so scheint es, als könne das erkenntnistheoretische Resultat Schleiermachers gar kein anderes sein, als dasjenige Kants: die Behauptung des subjektiven Charakters unserer Anschauungs- und Denkformen, die Einschränkung der Geltung unserer Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen, die absolute Unerkennbarkeit des An-sich der Dinge [2]).

So unausweichlich aber diese Konsequenz scheint, so wird man trotzdem Dilthey zustimmen müssen, wenn er gerade umgekehrt die Anschauung der R.[1] dahin bestimmt: „Schleiermacher erkennt rückhaltlos dem Endlichen, der räumlich-zeitlich-ursächlichen Ordnung, durch welche es determiniert erscheint, Realität zu. Das Schwanken der ersten, unter Kants übermächtigem Einfluss stehenden Zeit ist vorüber" (307). Er erinnert dabei an das

---

1) In Wahrheit hat Schleiermacher hier sicher nur die psychologische Genesis, keineswegs aber die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Begriffe (Liebe und Widerstreben, Individualität und Einheit) im Auge.

2) Fuchs, Vom Werden dreier Denker: Die Weltanschauung der Reden hat viel Aehnlichkeit mit derjenigen Kants. Rings um uns her ist die „Welt des Geistes, das Ding an sich . . . Für Kant ist diese geistige Welt unzugänglich. Schleiermacher findet im sittlichen und religiösen Anschauungsvermögen den Schlüssel, der sie erschliesst" (370 f.). O. Ritschl zu R.[1] 56: „Schleiermacher konnte nicht deutlicher als in dieser Erklärung die Kantischen Erkenntnisprinzipien auf das Universum anwenden. Dann ist dieses als Ding an sich unbekannt" (S. 48). — Es ist zuzugeben, dass die Stelle, für sich genommen, so verstanden werden muss. Aber eben darum ist sie mit der Grundanschauung der Reden unvereinbar. Deshalb ist es aber auch nicht dieser Gedanke, um den es Schleiermacher zu tun ist, sondern ein anderer, der durchaus zu der Grundanschauung stimmt, und in welchen dieser ganze Zusammenhang auch wirklich ausmündet. „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und ausser der Welt grübeln, ist leere Mythologie." Der kritische Gedanke, der in dem Zusammenhang wirklich seine Stelle hat, ist also nur der: wir sind in unserer Erkenntnis wie in der Religion auf die erfahrbare Wirklichkeit beschränkt. Eine andere Frage ist die, ob wir vermöge unserer Erfahrung die Dinge erkennen nur wie sie uns erscheinen oder wie sie an sich sind. Der zweite Gedanke knüpft sich leicht an den ersten an, auch Schleiermacher ist so aus dem einen in den andern hinübergeglitten.

Das Richtige ausser bei Dilthey auch bei Lipsius JpTh. 1875: S. 140 heisst es, „dass Schleiermacher gegenüber von Spinoza an der Realität der wirklichen Welt und der selbständigen Bedeutung des Einzeldaseins festhält". Aber auch bei Lipsius bleibt dieser Punkt unbestimmt und unklar. S. 147: „Die Metaphysik ist ihm damals Transzendentalphilosophie so ziemlich im Fichteschen Sinn, nur mit dem Vorbehalt, dass ihm die Aussenwelt kein blosses Produkt des Ich ist". Wie weit reicht dann aber die Realität der wirklichen Welt?

bekannte Wort Schleiermachers, dass er sich die wirkliche Welt wahrlich nicht nehmen lassen wolle (Jan. 1800, Br. 4, 55).

In der Tat ist die Kantische Erkenntnistheorie mit dem ganzen Religionsbegriff der R.[1] schlechterdings unvereinbar. Die metaphysische Grundanschauung, die dieser Religionsbegriff enthält, ist die Immanenz des Unendlichen im Endlichen, Gegenwart des Unendlichen in der einzelnen endlichen Erscheinung, und zwar sofern die letztere irgendwie besonderen, singulären, individuellen Gehalt und Charakter hat. Jede unendliche Kraft hat ein Prinzip sich zu individualisieren in sich, weil sie sonst gar nicht da sein und wahrgenommen werden könnte. Das Unendliche ist also wirklich nur in seinen Individualisationen in den endlichen Dingen, und alles Wirkliche ist individuell, und insofern in seiner Endlichkeit unendlich. Das Symbol des Unendlichen ist Mannigfaltigkeit und Individualität. Alles Endliche muss aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden, damit es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich ist (s. o. S. 23 f.). Das Unendliche also, um unendlich zu sein, muss sich individualisieren, das Individuelle aber ist notwendig ein Endliches. Ist also das Unendliche wirklich nur als Individuelles, dann auch nur als Endliches, also in den Formen von Raum, Zeit und Wechselwirkung. Raum, Zeit und Wechselwirkung sind also nicht unsere subjektiven Auffassungsweisen, sondern die realen, objektiven Daseinsformen des Unendlichen. Indem Schleiermacher die Religion so beschreibt, wie er in R.[1] tut, kann für ihn die erkenntnistheoretische Grundanschauung Kants unmöglich in Geltung sein. Würde Schleiermacher wirklich die Kantischen Erkenntnisprinzipien auch auf die Anschauung des Universums anwenden, so wäre folgerichtig bei der einzelnen religiösen Anschauung alles Besondere und Individuelle derselben, ihre zeitliche und räumliche Bestimmtheit, ihr ganzer konkreter Gehalt, lediglich als Erzeugnis unserer subjektiven menschlichen Auffassung anzusehen, und was ihr allein als objektives Korrelat entspräche, wäre bei dieser wie bei jeder anderen Anschauung das Ding an sich, als absolut bestimmungsloses X. Wäre dies Schleiermachers Ansicht, so könnte er wohl noch sagen: jede Form, jedes Wesen, jede Begebenheit, die das Universum hervorbringe, sei ein Handeln desselben auf uns. Aber unmöglich könnte er mehr sagen: jede einzelne Anschauung sei als einzelne und besondere eine Offenbarung, eine Darstellung, ein Abdruck, ein Spiegel des Unendlichen, aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten. Dass die Religion nach Schleiermacher es zu tun hat mit der einzelnen Anschauung als einzelner und besonderer, mit

dem Was und Wie der Erscheinungen, mit ihrem konkreten individuellen Inhalt als einem einfach Gegebenen, ist unbestreitbar, ebenso dass die einzelnen Erscheinungen gerade vermöge ihres bestimmten Was und Wie Darstellungen des Unendlichen sind. Würde aber für Schleiermacher die Kantische Erkenntnistheorie gelten, so müsste ihm die einzelne bestimmte Anschauung, weil als solche in den subjektiv menschlichen Auffassungsformen befangen, statt als Darstellung des Unendlichen vielmehr lediglich erscheinen als Darstellung des endlichen und beschränkten Charakters unserer Erkenntnis. Man kann den Begriff der Anschauung des Universums in den Reden schwerlich schlimmer missverstehen, als indem man ihn sich mit Hilfe der Kantischen Erkenntnistheorie zurecht macht. Das Universum in den Reden verhält sich zu der uns in unserer natürlichen Auffassung gegebenen Welt nicht wie das Ding an sich zur Erscheinung bei Kant, sondern wie bei Spinoza die Natura naturans zur Natura naturata, wie die produktive Kraft, die aber nur in ihren Produktionen ist, zu der Gesamtheit dieser Produktionen. Die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen besteht nicht in dem unerkennbaren An-sich der Dinge, sondern in ihrer konkreten, realen Besonderheit und Bestimmtheit. Die religiöse Grundanschauung der Reden ist also wirklich mit dem Kantianismus und seiner Erkenntnistheorie unvereinbar, wie Dilthey sagt: „Mitten im Werden und Untergang, steter Beschränkung und Veränderung aller endlichen Dinge, nicht als blossem Sinnenschein, als lauter sehr realen Vorgängen, soll das gegenwärtige Unendliche geschaut werden“ (307).

Aber es lässt sich auch noch auf andere Weise zeigen, dass die Grundanschauung der Reden die Geltung der Kantischen Erkenntnistheorie ausschliesst. Wie sich Schleiermacher in der zweiten Rede anschickt, die religiösen Anschauungen im einzelnen aufzuzählen, da spricht er der Betrachtung der Schönheit der Welt, der Farbenpracht in der Natur, jeden religiösen Erkenntniswert ab. „Was ist jenes zarte Spiel der Farben, das euer Auge in allen Erscheinungen ergötzt, nicht in eurem Auge, sondern in und fürs Universum?“ (R.[1] P. 85). Also, wird ganz richtig interpretiert, die Anschauungen der Schönheit der Welt sind keine wahren religiösen Anschauungen, weil sie „abhängig sind von der subjektiven Beschaffenheit unserer Sinne, die uns einen Schein der Dinge geben, dem diese ihrerseits in Wirklichkeit nicht entsprechen“ (O. Ritschl 56 f.). Würde nun aber Schleiermacher, wie behauptet wird, überhaupt in den R. den erkenntnistheoretischen Standpunkt Kants teilen, so müsste unstreitig weiter folgen, dass ihm wie jene Eindrücke des Schönen, so auch weiterhin alle Gesetze,

die den Ablauf der Erscheinungen in Natur und Geschichte bestimmen, nur subjektiv menschliche Auffassungsweisen ohne objektiven religiösen Erkenntniswert bedeuten. Wenn nun aber Schleiermacher gerade im Gegenteil die Erkenntnis der Gesetze der Natur und des Geisteslebens als die hervorragendsten religiösen Anschauungen bezeichnet, so folgt daraus notwendig, dass ihm diese Gesetze keine bloss subjektiv menschliche, sondern eine objektiv reale Erkenntnis bedeuten, dass sie Realität haben „nicht bloss in unserem Auge, sondern in und fürs Universum". Freilich ist auch nach den R. unsere Erkenntnis immer nur unvollkommen, inadäquat, nur subjektiv gültig, und muss zuletzt in Ahnung und Divinieren übergehen. Aber in ganz anderem Sinn, aus ganz anderen Gründen als bei Kant. Nicht wie bei Kant insofern, als wir zwar die Erscheinungen durchaus, niemals aber das An-sich der Dinge zu ergreifen vermögen, sondern vielmehr aus andern Gründen: 1. weil wir den Zusammenhang der Erscheinungen selber (die von keinem An-sich unterschieden werden), das Ganze der unendlichen Welt von unserem irdisch menschlichen Standpunkt aus gar nicht vollständig übersehen können: „die Welt ist ein Werk, wovon ihr nur einen Teil überseht" (P. 89); 2. wegen der individuellen Verschiedenheiten der einzelnen, die auch bis in die Welt des Erkennens hineinreichen.

Dass damit alle Schwierigkeiten gelöst und die Anschauung der R. als in sich widerspruchslos erwiesen sei, behaupte ich keineswegs. Der Satz vor allem: „Was ihr anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf euch", erlaubt keine andere Deutung als im Sinne Kants, es ist der Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich. Dass andererseits Schleiermachers weitere Ausführungen über die religiöse Anschauung mit der Voraussetzung seines Kantianismus absolut unvereinbar sind, ist gewiss. Somit bleibt hier ein vollkommener Widerspruch, den man nicht zu lösen, sondern nur zu erklären versuchen kann. Die Erklärung aber kann kaum anders lauten als folgendermassen. Nachdem Schleiermacher sich in der Darstellung des spinozistischen Systems noch durchaus auf den Boden von Kants Erkenntnistheorie gestellt hatte, tritt in R.[1] 55 f. P. 52 ff. die Kantische Lehre zum letztenmal hervor, um von da an, noch in den R. selbst und später, und ohne dass Schleiermacher eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Kant jetzt und künftig geben würde, einfach ignoriert zu werden, und zwar deshalb, weil sie den Interessen seines religiösen Realismus wi-

d e r s p r i c h t. Weil es das lebendige Interesse der Religion ist, jedes einzelne endliche Geschehen als solches unmittelbar auf das Unendliche selbst zu beziehen, es als ein ursprüngliches Handeln des Unendlichen auf uns aufzufassen, deshalb darf für die Religion diese endliche Welt, mit ihrer Bestimmtheit in Zeit, Raum und Wechselwirkung, nicht bloss ein Gebilde unserer subjektiven Auffassung, sondern muss objektive Wirklichkeit sein.

Ich würde diese Erklärung nicht wagen, wenn sie nicht durch die Dialektik ihre vollkommene Bestätigung empfinge.

2. Die Dialektik.

Zunächst bewegt sich die Dialektik durchaus in derselben Richtung wie die Kritik der reinen Vernunft. Wie Kant Sinnlichkeit und Verstand, so unterscheidet Schleiermacher organische und intellektuelle Funktion. In jedem wirklichen Denken sind beide unzertrennlich verknüpft. Die Tätigkeit der organischen Funktion oder der Wahrnehmung allein, ohne alle Vernunfttätigkeit, ist noch kein Denken, sie führt noch nicht einmal zur Fixierung eines bestimmten Gegenstandes, sondern gibt nur eine verworrene Mannigfaltigkeit von Impressionen. Erst durch die intellektuelle Tätigkeit kommt in die unbestimmte Mannigfaltigkeit Ordnung und Zusammenhang, Einheit und Vielheit (§ 108. 118). Ganz wie bei Kant ist es die organische Funktion, durch die das Denken seinen Stoff, die intellektuelle, durch die es seine Form erhält. Nun geht aber Schleiermacher in der Richtung auf den Idealismus noch weit über Kant hinaus. Während Kant die Apriorität der Denkformen auf die Kategorien einschränkt, die nach Schleiermacher nur Relationen von Begriffen, nicht Begriffe selbst sind, behauptet die Dialektik die Apriorität, ihr zeitloses Vorhandensein in der Vernunft für sämtliche realen Begriffe, die ethischen und physischen, vom höchsten bis zum niedersten (§ 176) [1]).

Somit scheint die Kantische Konsequenz unausweichlich, dass

1) Mehr sagt auch die Stelle Aesthetik S. 98—107 nicht, auf welche sich S i g w a r t besonders beruft, um die Uebereinstimmung Schleiermachers mit Fichte zu beweisen (a. a. O. 285—288). Wenn Schleiermacher hier sagt: Der Mensch trägt die Typen der Gestalten von Haus aus in sich, sie sind durchaus die Produktionen der freien Selbsttätigkeit des Geistes (99. 107), so ist das allerdings ein offenes Bekenntnis zu der Erkenntnislehre Fichtes (Sigwart 288). Aber darüber unterlässt es Sigwart, die Differenz zwischen Schleiermacher und Fichte zu betonen: denn, sagt Schleiermacher andererseits, erst dies bringt in das freie Produzieren „die Sicherheit der Ueberzeugung und die Objektivität der Wahrheit", wenn „der Mensch für das, was er in sich trägt als Produktivität, etwas im S e i n findet, denn diese Bestätigung gibt ihm erst die Sicherheit der Welt" (99). Die Wahrheit besteht darin, „dass die A u s s e n w e l t wirklich so da ist, wie wir sie voraussetzen". „Was die Bedingung der Wahrheit ist, ist die Identität der Gesetze des Seins und des Bewusstseins" (104).

sich nicht unsere Begriffe nach den Dingen, sondern die Dinge nach unseren Begriffen richten, dass wir somit die Dinge erkennen nicht wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Tatsächlich ist von dieser Konsequenz bei Schleiermacher keine Rede. Sie ist schon durch den ersten Ausgangspunkt der Dialektik abgeschnitten. Das Wissen, definiert er, ist dasjenige Denken, welches a) von allen Denkenden auf dieselbe Weise produziert wird, und welches b) einem Sein entspricht (§ 87). Das zweite Merkmal, um welches es sich für uns allein handelt, wird erläutert: In jedem Denken wird ein Gedachtes ausser dem Denken gesetzt. Man denkt e t w a s , heisst nicht nur: das Denken ist bestimmt, sondern auch: es bezieht sich auf ein ausser ihm Gesetztes (§ 94). Die Korrespondenz aber, wird weiter gesagt, zwischen Denken und Sein „ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht" (§ 106). Die entscheidende Frage also ist: Gelingt es, nachzuweisen, dass die organische Funktion etwas der intellektuellen gegenüber Selbständiges und von ihr Unabhängiges ist, und dass also die organischen Affektionen nicht bloss Produkte des Denkens sind? m. a. W.: Gelingt es Schleiermacher, der skeptischen Konsequenz von Fichtes Idealismus auszuweichen?

Und hier ist nun der Punkt, wo die charakteristische Eigentümlichkeit von Schleiermachers philosophischem Standpunkt gegenüber Fichte und sogleich auch gegenüber Kant am deutlichsten zu Tage tritt. Was er dem Fichteschen Idealismus entgegenstellt, ist keine Demonstration, sondern ein Postulat. Dass jene beiden Elemente im Denken, organische und intellektuelle Tätigkeit, als unabhängig gesetzt werden, ist zuletzt „Sache der Gesinnung". „Wer ein Wissen will, muss diese Duplizität wollen, denn es lässt sich sonst kein Unterschied zwischen Wissen und anderem Denken nachweisen. Wenn die organische Tätigkeit von der Vernunfttätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keine Ursache, ein Sein ausser uns anzunehmen, welches sie machen hülfe" (§ 134). Wie er sich also durch diese Annahme eines Seins ausser uns, das uns durch Vermittlung unserer organischen Tätigkeit zum Bewusstsein kommt, von Fichte scheidet, so trennt er sich nun sofort auch von Kant, durch die weitere Annahme, dass das Sein, wie wir es im Wissen haben, dem Sein, wie es ausser dem Denken, wie es an sich ist, durchaus entspricht, dass also unserer Erkenntnis nicht bloss subjektive, sondern objektive Gültigkeit zukommt. Auch dafür ist der Beweis kein anderer als jenes Postulat: die Gesinnung, die das Wissen will, und der — das ist hinzuzufügen — nur dasjenige

Wissen ein wirkliches Wissen ist, das die Dinge so weiss, wie sie an sich sind. Die Kantische Fragestellung, „der Zweifel, ob in irgend einem Denken das Gedachte mit dem Sein übereinstimme", taucht gelegentlich auf (§ 105), wird aber ohne Auseinandersetzung mit Kant, ohne Eingehen in die Argumentation der Kritik der reinen Vernunft [1]), abgewiesen, niedergeschlagen durch die einfache Berufung auf die „Idee des Wissens", die in ihr gesetzte Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein. Bei aller Abhängigkeit also, in der sich die Dialektik nach Methode und Gang der Untersuchung Kant gegenüber befindet: das kritische Resultat Kants, die Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen, die Behauptung der Unerkennbarkeit des Dings an sich, wird von Schleiermacher nicht widerlegt, nur abgelehnt: „Es gibt keine Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung" (§ 173, Vorl. 1818).

Von dieser Grundlage aus verläuft dann die Erkenntnistheorie der Dialektik vollends in folgenden Hauptgedanken:

1. Als gesichert gilt: unser Wissen entspricht dem Sein, reproduziert die Wirklichkeit, wie sie an sich ist. Es gilt nur noch, diesen Gedanken im einzelnen auszuführen, zu den einzelnen Elementen des Denkens die Korrelate im Sein aufzuzeigen. Was muss im Sein gesetzt sein, wenn es, vielmehr weil es dem Denken entspricht? Unser Wissen besteht aus zwei Hauptformen: Denken und Wahrnehmen oder Begriff und Urteil. Also müssen sich auch im Sein die entsprechenden Formen finden. Dem System unserer Begriffe entspricht im Sein das System der Kräfte, dem System der Urteile entspricht im Sein das System der Ursachen und Wirkungen.

2. Das Wissen und also auch das Sein ist nur Eines. Somit muss unter beiden Formen des Wissens wie unter beiden Formen des Seins je nur dasselbe Eine Wissen, dasselbe Eine Sein gesetzt sein. Es muss also im Denken dasselbe enthalten sein wie im Wahrnehmen (§ 128), und ebenso ist das System der Kräfte und das System der Wirkungen und Ursachen dasselbe Sein (§ 195). Ist nun das Wissen mit dominierender Begriffsform das spekulative Wissen, mit dominierender Urteilsform das empirische (§ 197), so folgt, dass beide, jedes isoliert und für sich genommen, gleich einseitig und unvollkommen sind, und nur in der steten Aufeinander-

1) Merkwürdiger Weise wird das weder von Sigwart noch von Lipsius klar ausgesprochen. Wohl aber von Quäbicker, Ueber Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht 1871 S. 9: „Diese blosse Formel: Das Wissen repräsentiert qua Wissen das Sein, genügt also, um das Dasein einer seienden Welt ebenso zu konstatieren, wie ihre Erkennbarkeit. Leichter kann man sich die Sache allerdings nicht machen".

beziehung und Durchdringung beider die Wahrheit ist (S. 142 f.). Und wie für die Wissenschaft im Ganzen, so gilt dieselbe Forderung auch für die einzelne Erkenntnis: auch hier gibt es zwischen dem Denken, bei dem die intellektuelle Tätigkeit überwiegt, und dem Wahrnehmen, bei dem die organische überwiegt, eine dritte mittlere Form: das Anschauen, mit dem Gleichgewicht beider. Diese dritte ist die vollkommenste Form. Denn das Wissen kann zwar als Denken und kann als Wahrnehmen vorhanden sein, aber nur unter Voraussetzung des andern, und selbstgenügsam ist nur die Anschauung (S. 61 f.).

3. Die in der Idee des Wissens gesetzte Uebereinstimmung von Denken und Sein wird zurückgeführt auf die Idee des Absoluten, als der Identität von Denken und Sein, und aus ihr begründet. „Da die Vernunfttätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im Realen: so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale" (§ 132). Die transzendentale Voraussetzung des Wissens ist also „die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Formen und modis, dem Idealen und Realen, als Bedingung der Realität des Wissens" (§ 136).

3. Ergebnis. Der Realismus Schleiermachers.

Ueberlegt man also, in welchem Licht sich Schleiermachers Verhältnis zu Kant von dem Standpunkt der Dialektik aus darstellt, so wird auch der geschilderte Tatbestand der R. viel weniger befremdlich erscheinen. Denn unter allen Umständen bleibt die Tatsache bestehen, dass Schleiermacher das kritische Resultat Kants, ohne der Kantischen Philosophie darüber Rede zu stehen, einfach bei Seite geschoben hat. Die Frage ist nur, auf welchem Punkt der Entwicklung seines Denkens er diesen Schritt getan hat. Die meisten werden zu der Annahme neigen, dass es erst die Auseinandersetzung mit Schelling und dessen Einfluss, also die Jahre seit 1804 waren, die ihn dem Kritizismus untreu gemacht haben. Aber diese Wendung ist wesentlich früher, schon in der Zeit der R., anzusetzen. Dass schon in dem Denken des Verfassers der R. das negative Ergebnis der Kantischen Vernunftkritik keine lebendige Macht mehr ist, ist sicher; wenn auch vereinzelte Kantische Elemente darin begegnen: die Grundanschauung der R., ihr höherer Realismus, kann nicht mit Kant zusammen bestehen. Wenn wir aus der kurzen brieflichen Bemerkung, die uns von Schleiermachers erster Vorlesung über Dialektik in Halle 1804/05 Kunde gibt, Schlüsse ziehen dürfen, so werden wir in dieselbe Richtung gewiesen. Denn wenn er als seine erste Absicht bei dieser Vorlesung bezeichnet,

dass die Leute lernen sollen, unter dem Begriff die Idee aufzusuchen (Br. 2, 10 f.), so ist das genau derselbe Gedanke, der auch später die Dialektik beherrscht: der Nachweis der notwendigen Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Bedingtheit von organischer und intellektueller Funktion, Wahrnehmen und Denken, Empirie und Spekulation. Hätte er erst damals den Prozess seiner Abkehr vom Kantianismus durchgemacht, so hätte ihm doch wohl dieser Gesichtspunkt in den Vordergrund treten müssen. Ebensowenig zeigt sich in den erkenntnistheoretischen Partien der Ethik d. die Schweizer mit besonderer Ausführlichkeit wiedergibt, ebensowenig in den verwandten Aeusserungen der Ethik e eine Spur, die auf eine sich damals vollziehende Auseinandersetzung mit Kant hinwiese, sodass sich auch von hier aus die Vermutung ergibt, dass diese Auseinandersetzung und die Abkehr von Kant weiter zurückliegt. Ein strikter Beweis dafür, dass sie nicht erst in die Halleschen Jahre fallen kann, ist die Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1802: „Der Mensch *weiss* von der Tätigkeit des Ich und von seiner scheinbaren Rezeptivität als Produkt dieser Tätigkeit. Er *glaubt*, dass diese in Harmonie steht mit dem Undurchdringlichen oder der Aussenwelt. Und dieses Wissen und Glauben durchdringt sich im Divinieren der Welt, welches die höchste Philosophie ist" (Dilthey, Denkm. S. 131).

Jene Aeusserung in R.[1], in welcher die Kantische Lehre noch einmal mit Klarheit und Strenge hervortrat, dass was wir anschauen und wahrnehmen, nicht die Natur der Dinge ist, sondern nur ihr Handeln auf uns (P. 55), erfährt in der 2. Aufl. eine höchst bezeichnende Aenderung. Nämlich in R.[1] bezog sich diese Aeusserung auf die *Erkenntnis* und bestritt dem *Wissen* die Möglichkeit, das Wesen und die Natur der Dinge zu erfassen. In R.[2] dagegen wird gesagt: Ursprüngliche (d. h. nach der 3. Aufl. rein aus dem Triebe nach Wissen hervorgehende) Erkenntnis kann nun einmal und will die *Religion* nicht sein. Also was wir durch sie fühlen und wahrnehmen, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf uns. Was wir über jene wissen oder glauben, „liegt weit abwärts von dem Gebiete der Religion" (R.[1]: der Anschauung). Das Wesen der Religion erschöpft sich darin, dass wir alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen. „Was aber darüber hinaus will und tiefer hineindringen in die Natur und Substanz der Dinge, ist nicht mehr Religion, sondern Wissenschaft" (P. 59). Die kritizistische Einschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinungen wird also hier zurückgenommen: die Wissenschaft trägt wirklich bis in die Substanz,

in das An-sich der Dinge.

Ich finde somit, dass der Standpunkt der R., die in ihnen enthaltene philosophische Grundanschauung, weder als Fichtianismus noch als Kantianismus bezeichnet werden darf. Es ist ihr Realismus, der sie von beiden scheidet. Schon die R., scheint mir, verraten denselben Standpunkt oder setzen ihn doch voraus, den Schleiermacher in der angeführten Tageb.-Notiz von 1802 zum Ausdruck bringt, und den auch die Dialektik beibehält. Er teilt mit Kant und Fichte und so entschieden wie sie die Ueberzeugung von der Apriorität unserer Erkenntnis. Aber er behauptet gegen beide die volle Realität der unserer Erfahrung gegebenen Wirklichkeit, und demgemäss die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis. Die Vermittlung beider Gedanken bildet der Glaube an die Harmonie von Denken und Wirklichkeit, Vernunft und Natur, der doch auch schon in R.[1] deutlich genug ausgesprochen ist: „alles ausser ihm ist nur ein anderes in ihm", wenn er auch erst später in dem Begriff der Identität seine bestimmte Fixierung erhält. Was Schleiermacher im Januar 1800 an Brinckmann über die Mon. schreibt, er werde mit ihnen gänzlich missverstanden werden, weil darin weder der Idealismus noch der Realismus, den er sich doch auch nicht nehmen lassen wolle, ausdrücklich und förmlich deduziert worden seien (4, 55), gilt ebenso von den R., und so rechnet er eben diese Synthese von Idealismus und Realismus, beide in dem vorhin bezeichneten Sinn verstanden, auch selber mit zu dem blanc de l'ouvrage, das er für die Mon. als das Bedeutsamste bezeichnet: zwar hat er selbst dabei unmittelbar das principium individuationis im Auge (4, 59); aber auch dieses, das neue Verständnis der Individualität als des positiven Ausdrucks des Unendlichen, hängt ja mit seinem höheren Realismus aufs engste zusammen oder ist vielmehr identisch mit ihm.

Ist aber die ganze, im Vorstehenden vertretene Auffassung richtig, und ist es gerade dieser Realismus der R., durch den Schleiermacher von Kant und Fichte geschieden ist, so rückt er eben damit in die unmittelbare Nähe Schellings, und zwar desjenigen Standpunkts von Schelling, auf den sich dieser mit seinen ersten naturphilosophischen Schriften seit 1797, besonders mit dem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie von 1799 stellte. Nachdem Schelling noch in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre die Realität der Natur so streng wie Fichte geleugnet hatte [1]),

1) „Da die ganze objektive Welt nichts an sich Wirkliches ist, so begreift man nicht wie sie fortdauere, als durch das stete Wollen des Geistes"

beginnt er in den folgenden Schriften zusehends und immer bestimmter die Natur als eine selbständige Wirklichkeit zu behandeln. In den „Ideen" nimmt er zwar noch seinen Ausgangspunkt vom Ich: die Kantische Konstruktion der Materie und weiterhin der allgemeine Dualismus der Natur wird aus der Natur des Ich, aus den beiden ursprünglichen entgegengesetzten Tätigkeiten unseres Geistes abgeleitet. In der Schrift von der Weltseele sodann wird dieser allgemeine Dualismus aus der anorganischen in die organische Natur verfolgt, die Ableitung aus dem Ich aber tritt schon völlig zurück, und die Natur wird unter der Hand als eine selbständige Grösse, als ein in sich geschlossener Organismus betrachtet. Im Ersten Entwurf endlich wird diese Selbständigkeit der Natur ausdrücklich und aufs bestimmteste erklärt. Obwohl die Transzendentalphilosophie Fichtes beibehalten wird, und also allein das Ich das Unbedingte sein kann, die Natur aber nur das System der Produktionen des Ich, wird trotzdem der Natur Unbedingtheit, „ihr Unbedingtes" (3, 11), wird ihr Autonomie und Autarkie zugeschrieben: „die Natur hat unbedingte Realität" (17). Das Gewaltsame dieses Uebergangs zum Realismus liegt auf der Hand: so wenig wie Schleiermacher mit Kant, noch weniger setzt sich Schelling mit Fichte darüber mit wirklichen Gründen auseinander: der Widerspruch ist bei Schelling viel schlimmer als bei Schleiermacher.

Im Ergebnis aber, in der Abkehr von der Einseitigkeit des Fichteschen Standpunkts treffen sie zusammen. In einer viel späteren Periode hat sich Schelling über diese Wendung folgendermassen geäussert. Es sei die Aufgabe der Philosophie, die Welt zu erklären. Sich dabei so zu helfen, dass man die Existenz der Körperwelt leugnet, sei gleichsam gegen den Vertrag und die Verabredung, „etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sei, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien." Es beweise die Stärke und Reife des allgemeinen Denkens, dass Erklärungen, die sich auf solche Weise zu helfen suchen, durchaus kein Gehör mehr finden würden. „Und will man gerecht sein, so muss namentlich die Naturphilosophie in dieser Hinsicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn so lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geist erkannt und aufgestellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch seinen letzten Ausbruch genommen hatte" (10, 234 f.). Zu diesem Urteil Schellings

1, 396. „Wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sei, antwortet er: ich selbst in meinem endlichen Produzieren" 1, 412 u. o.

ist also, mit Dilthey (352), hinzuzufügen, dass gleichzeitig mit Schelling auch Schleiermacher durch seinen religiösen Realismus dieselbe Wendung anbahnte. Ob unabhängig von der Naturphilosophie? Dilthey bejaht die Frage. Denn wenn Schleiermacher auch aus den ersten naturphilosophischen Schriften Schellings Anregungen erhielt, so fielen sie kaum ins Gewicht neben den starken und ganz andersartigen persönlichen Interessen, durch die Schleiermacher sich in dieselbe Richtung gewiesen fand. Während es Schelling zunächst ausschliesslich um die Natur zu tun war, lag Schleiermachers Ausgangspunkt in seinen sittlichen Anschauungen und der Schwerpunkt seiner Religion in der Betrachtung der Menschenwelt und der Geschichte.

Die entwickelte Auffassung von Schleiermachers erkenntnistheoretischem Standpunkt zur Zeit der R. steht in vollkommenstem Widerspruch zu der Schrift von Wehrung „Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern" Diss. Strassburg 1907 [1]). Zur weiteren Begründung und Sicherung der gegebenen Darlegung, sozusagen als ihr indirekter Beweis, ist eine kritische Erörterung der wichtigsten Aufstellungen Wehrungs unumgänglich.

a. Schleiermachers Verhältnis zu Fichte und Spinoza.

Zuerst, wie bestimmt Wehrung das Verhältnis Schleiermachers zu Fichte, den von Schleiermacher angestrebten höheren Realismus?

Der Punkt, wo sich die Antwort am deutlichsten ergeben muss, ist die Stellung Schleiermachers zu der Frage nach der Realität der Natur. An diesem Punkt, erklärt Wehrung, bekommen wir von Schleiermacher keine völlig eindeutige Antwort, vielmehr stossen wir auf einen doppelten Standpunkt, einen mehr praktischen und einen eigentlich theoretischen.

Innerhalb der ersten Betrachtungsweise steht ihm der Doppelcharakter der Welt fest, die materielle Aussenwelt steht zum Geist in realem Gegensatz. Die Körperwelt, die Natur „muss ebenso real

1) Auch Stuttgart, Frommann 1907. — Die Ausführlichkeit der folgenden Auseinandersetzung rechtfertigt sich durch die Bedeutung der Sache, um die es sich handelt. Durch die Aufstellungen W.s würde die bisherige, von Dilthey begründete Auffassung der Weltanschauung Schleiermachers um 1799 in ihrem Grundgedanken umgestossen; sie erfordern also gewiss die gründlichste Prüfung. Obwohl Wehrung selbst seinen Gegensatz zu Dilthey deutlich ausspricht, nehmen die bisherigen Besprechungen seines Buchs davon keine Notiz. Vgl. die zustimmenden Anzeigen von Eck (Christl. Welt 1909, Nr. 5), Wendland (ThR 1908, 343 f.), Stephan (ThLZ 1908, 303 ff.). Dagegen lehnt Th. Ziegler die Identifizierung der Schleiermacherschen Anschauung des Universums mit der Selbst- und Menschheitsanschauung, die Deutung des Universums als Geisterwelt durch Wehrung aufs bestimmteste ab als einseitig und viel zu eng (D. Fr. Strauss II 691).

sein, als das Handeln des Geistes auf sie real und kein Phantom ist" (W. 73 f.). Innerhalb dieser Gedankenreihe also, die die ethische Grundanschauung Schleiermachers enthält — das sittliche Handeln die Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung des Geistes gegenüber der Natur — kann an der Realität der materiellen Wirklichkeit kein Zweifel aufkommen: diese ist so gewiss, als das sittliche Handeln keine Illusion ist (s. o. S. 29).

Ganz anders die zweite, theoretische Gedankenreihe. Indem Wehrung sich auf die Sätze der Mon. beruft: „Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes . . . Mir ist der Geist das Erste und das Einzige" (M. 15 f.), bemerkt er dazu: An diesen Sätzen lasse sich nicht drehen noch deuteln; die Natur sei damit schlechthin „als eine selbständige, reale Grösse aufgehoben" (75 ff.).

Beide Gedankenreihen schliessen sich gegenseitig aus. Welche von ihnen enthält nun Schleiermachers wahre Meinung? Die zweite, antwortet Wehrung. „Vor ihr tritt alles übrige zurück". Sie gilt Schleiermacher als die eigentlich „wissenschaftliche" Behandlung der Frage (75). Während die erste, praktische Gedankenreihe neben der anderen, transzendentalphilosophischen Darlegung fast nur wie eine Akkommodation an die populäre Auffassung erscheint, ist die andere, „hyperidealistische Betrachtungsweise, die der Natur alle eigene Realität nimmt, in Schleiermachers Denken weitaus überwiegend". „In dieser ganzen Auffassung fühlt er sich mit Fichte durchaus eins" (79).

Worin besteht dann aber der höhere Realismus, wo bleibt „die wirkliche Welt", die sich Schleiermacher nicht nehmen lassen will? Wehrung erwidert: Indem Schleiermacher die Realität der Natur aufhebt, „verflüchtigt sich ihm damit durchaus nicht die endliche Wirklichkeit überhaupt, sodass ihm nur das eine absolute Ich übrig bliebe. Hat er sich doch im voraus eine wirkliche Welt gerettet, die Welt endlicher Geistwesen", die durch ihre Schöpfertätigkeit die materielle Welt stets neu produzieren (76 f.).

Mit alledem sind wir aber über den Fichteschen Idealismus noch mit keinem Schritt hinausgekommen. Wie bestimmt also Wehrung den Unterschied Schleiermachers von Fichte? Er findet ihn in dem Schleiermacherschen Prinzip der Individualität. Für Fichte ist das Wesen des Geistes das abstrakte reine Ich, die allgemeine identische Gattungsvernunft. Nur im Gebiet der Empirie erkennt Fichte das Individuelle an, vom transzendentalen, d. h. aber zugleich metaphysischen Standpunkt aus wird es vollkommen

vernichtet. „Die im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie entworfene Lehre Schleiermachers dagegen weist der Individualität eine mehr als empirische, eine metaphysische Bedeutung zu: das ist der höhere Realismus, von dem er spricht“ (70).

So weit Wehrung. Nun frage man sich, ob das der Sinn des von Schleiermacher geforderten höheren Realismus sein kann.

Die grundlegende Erklärung Schleiermachers, die hier allein entscheiden kann, ist R.[1] 54 f. [1]). Sie ist von allen Aeusserungen Schleiermachers zu dieser Frage die deutlichste und bestimmteste, nach ihr sind also seine anderen Aussagen, deren Sinn nicht so sicher feststeht, zu verstehen. Gerade mit ihr aber hat sich Wehrung auffallenderweise nirgends genauer auseinandergesetzt; wo er einen Anlauf dazu nimmt, gleitet er sofort in den andersartigen Zusammenhang R. 53 f. zurück (33). Der ganz gewisse Sinn der Erklärung R. 54 f. ist aber: wenn Schleiermacher sich deshalb zu Fichte in Gegensatz stellt, weil Fichte das Universum vernichtet, indem er es zu bilden scheint, weil er es herabwürdigt zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbild unserer eigenen Beschränktheit: so kann mit dieser Vernichtung des Universums nichts anderes gemeint sein, als Fichtes idealistische Erklärung der Aussenwelt. Indem Fichte diese anscheinend bildet, d. h. deduziert, und zwar deduziert als den Inbegriff der Produktionen der Iche, hebt er ihre Realität auf und verflüchtigt sie zum blossen Bewusstseinsinhalt. Wollte Wehrung diesem Verständnis des Sinns der Stelle ausweichen, das Universum vielmehr von der Welt der Geister verstehen, und weiter seine Vernichtung darin finden, dass Fichte den ewigen Wert der Individualität nicht anerkennt: so ist diese Deutung unmöglich, und zwar aus einem doppelten Grund. Nicht nur könnte sich dann Schleiermacher unmöglich, wie er doch sogleich tut, gegen Fichte auf Spinoza berufen, weil dieser so entschieden wie Fichte die Individualität vernichtet; er könnte ebensowenig von den anderen Geistern sagen, sie seien nichtige Schattenbilder unserer eigenen Beschränktheit, da diese vielmehr dieselbe Realität wie wir selber haben. Auf Spinoza aber beruft sich Schleiermacher gegen Fichte deshalb, weil Spinoza die Realität des Universums anerkennt. Es ist nur zur Hälfte richtig, wenn Wehrung es für die geniale Tat der R. erklärt, „dass sie aus Spinoza nur das Religiöse herausholen, dagegen an seiner Metaphysik und Philosophie ruhig vorbeigehen“ (61), und es ist einseitig, wenn er den Sinn der Lobpreisung Spinozas nur dahin versteht, dass Spinoza „das Universum nicht nur

1) Die folgenden Zitate aus den Reden nach den Seitenzahlen der 1. Ausgabe.

mit seinen Gedanken umfasst, sondern mit seiner Liebe ergriffen habe" (33). Gewiss, wäre für Schleiermacher wirklich, wie Wehrung will, das Universum beschlossen in der Welt der Geister, so würde er an Spinoza nur oder doch in erster Linie diese Liebe hervorheben. In Wahrheit aber preist er an ihm ebenso die tiefe Demut, mit der er sich in der ewigen Welt spiegelte, und darum vor allem sagt er, dass er voller Religion und voll heiligen Geistes war. Diese Demut aber kann Wehrung wiederum nicht auf die Anschauung des unendlichen Alls der Geister, der Individualitäten beziehen, sondern sie muss sich auch bei Schleiermacher, oder sein Verfahren wäre sehr unreell, eben darauf beziehen, worauf sie sich bei Spinoza bezieht, darauf nämlich, dass für ihn wie für Spinoza die Welt nicht das blosse Produkt der schöpferischen Tätigkeit der endlichen Geister, sondern dass das Universum grösser ist als die Menschheit, und die Menschheit nur ein Modus des unendlichen All, ein „Teil desselben", nur „ein Mittelglied auf dem Weg zum Unendlichen", nur „Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente" (R. 53 f. 104 f.).

Schleiermacher nennt das Fichtesche Ich nicht nur stolz (Dilthey Denkm. S. 92), vielmehr bezeichnet er es als „ein seiner Natur nach irreligiöses Wesen" (Zur Philos. 1, 532). Es ist durchaus richtig, wenn O t t o neuerdings diesen Gesichtspunkt energisch geltend gemacht hat: die Frömmigkeit der R. ist wesentlich Gegensatz gegen den Fichtianismus. Dem Fichteschen heroisch-pathetischen, selbstherrlichen Ich gegenüber, sagt er, das kühn sich als Herrn von Welt und Dingen erfasst, „will er die stille Demut und Ergebenheit sichern gegen das, was mit Welt und Dingen auch das Ich und uns befängt und trägt, die Demut, ohne die die Stimmung und Bildung der Zeit bei allem hohen Schwung doch nur Hybris, nur prometheischer Uebermut ist. Dieser Fichtesche Stimmungsgegensatz führt erst ins innerste Verständnis der R. ein" (XII). Hinzuzufügen ist nur, dass es sich dabei nicht, wie es Otto erscheinen lässt, um einen blossen Gegensatz der Stimmung handelt. Wie die Fichtesche Stimmung nicht in der Luft steht, sondern aus der Weltanschauung, aus den Begriffen Fichtes notwendig sich ergibt, so darf man auch Schleiermacher nicht zutrauen, dass er sich damit begnügt oder dass er überhaupt gehofft habe, den Fichtianismus durch eine blosse gegensätzliche Stimmung zu überwinden. Wenn Otto in demselben Zusammenhang sagt, Schleiermacher habe selbst den Idealismus seiner Zeit kraftvoll geteilt und bejaht, so scheint er das doch zu übersehen. Gerade hier aber ist der Mittelpunkt des philosophischen Problems der R. Der Gegensatz gegen Fichte ist notwendig kein blosser

Gegensatz der Stimmung, sondern ein Gegensatz der Weltanschauung. Schleiermacher selbst bezeichnet diesen seinen gegensätzlichen Standpunkt als höheren Realismus, und bezeichnet ihn durch den Namen des Spinoza. Dabei kann es sich nicht bloss um eine solche Ergänzung oder Verbesserung des Fichteschen Idealismus durch das Individualitätsprinzip handeln, wie Wehrung will, sondern nur um die Behauptung einer objektiven Wirklichkeit, in der die Menschheit, wenn auch für uns die höchste, so doch nur eine Daseinsform neben anderen ist.

Dazu noch zwei Bemerkungen äusserlicher Art, die aber nach dem bisher Gesagten nicht mehr schwer ins Gewicht fallen. Wenn Schleiermacher unter der „wirklichen Welt" wirklich das verstünde, was Wehrung will, nämlich die Auflösung der Wirklichkeit in eine blosse Vorstellungswelt der Iche, sodass als wirkliche Welt nur das unendliche All der Geister, und seien diese auch Individualitäten, übrig bliebe, könnte sich dann Schleiermacher so ausdrücken, wie er tut: er habe „weder den Idealismus noch die wirkliche Welt" ausdrücklich deduziert (Br. 4, 55)? Das müsste also heissen: weder den Fichteschen Idealismus noch den durch das Individualitätsprinzip ergänzten Fichteschen Idealismus. Und ebenso, wenn der Fichtianismus Schleiermachers eine so ausgemachte Tatsache wäre, wie Wehrung will, könnte dann Fr. Schlegel an Schleiermacher über die Aufnahme der Mon. von seiten Jean Pauls folgendermassen berichten: dieser habe über das Buch „nicht unverständig und sogar herzlich" gesprochen; „d o c h (also ist das Folgende nach Schlegel doch wohl weniger verständig) w i t t e r t er überall bei Dir v e r h ü l l t e n Fichtianismus" (Br. 3, 173 f.)? Müsste er nicht vielmehr etwa so schreiben: er hat überall Deinen Fichtianismus bemerkt? Aber eben diese Briefstelle soll nach Wehrung ein Beweis für Schleiermachers Fichteschen Standpunkt sein (80).

b. Das Prinzip der Individualität.

Wir folgen Wehrung weiter. Ist Schleiermacher Fichtianer, und ist ihm die Welt der Geister das Universum, die einzige Wirklichkeit, so ist klar, dass auch die Idee der Individualität sich nur auf diese Geisterwelt beziehen kann, dass es also „auf alle Fälle verkehrt ist, das Prinzipium individuationis materiell und physisch zu verstehen" (79). Verfolgen wir, wie Wehrung diese Behauptung aus Schleiermachers eigenen Aeusserungen entwickelt, und wie er sie an ihnen zu erproben vermag.

Durchaus richtig wird zunächst der philosophische Ausgangspunkt Schleiermachers, sein neues „Erkenntnisprinzip" bestimmt nach der negativen Seite als Gegensatz gegen die Fichtesche Aus-

einanderreissung von Spekulation und Leben, gegen sein Ausgehen von dem abstrakten reinen Ich, nach der positiven Seite als die Methode der Selbstanschauung, als Ausgehen von dem ganzen Menschen, von der lebendigen Persönlichkeit; durchaus richtig werden ferner die beiden Stufen der Selbstanschauung entwickelt: sie lehrt zunächst den Menschen in sich die Menschheit finden, die Vernunft, und damit erst sein ewiges Ich, sein wahres Selbst, die Freiheit, und sie lehrt ihn zweitens die Individualität in sich und anderen erfassen. Durchaus richtig wird sodann, was das erste Moment betrifft, als ein grundlegender Gesichtspunkt für die sittliche Betrachtung die Unterscheidung zwischen sinnlichem und geistigem, natürlichem und vernünftigem, niederem und höherem Leben hervorgehoben. Bei Schleiermacher nun bilden beide Elemente zusammen die Einheit des Lebens, und diese Einheit ist bezeichnet einerseits durch den Primat der Vernunft, andererseits durch die in der Natur liegende Disposition, Organ und Symbol der Vernunft zu werden. Beide Elemente, die natürlich-sinnliche und die vernünftig-geistige Potenz, sind also für die ethische Betrachtung gleich wirklich, und nur in ihrem Verbundensein besteht die sittliche Wirklichkeit. Bei Wehrung drängt sich nun aber in diese ethische Betrachtungsweise unvermerkt, aber immer stärker jene andere, entgegengesetzte, theoretische, Fichtesche Gedankenreihe ein: der Unterschied und die Unvereinbarkeit beider wird von Wehrung erst in einem späteren Zusammenhang hervorgehoben. Das „sinnliche Ich", heisst es nun, ist „nicht die wahre Wirklichkeit". „Wirklichkeit im vollen Sinn des Worts" ist nach Schleiermacher nur da, „wo sich selbständiges, geistiges Leben durchgesetzt und in ursprünglicher Weise kundgetan hat. Hier erst findet die Erkenntnistheorie den festen, unvergänglichen Grund, in dem sie sich getrost verankern kann" (42). Man sieht, der Unterschied zwischen sinnlichem und geistigem Leben, der zunächst aus der ethischen Betrachtung erwachsen ist, bekommt nun auf einmal erkenntnistheoretische Bedeutung. Was in Wahrheit für Schleiermacher nur zwei verschiedene, aber gleich wirkliche Stufen bezw. Elemente des sittlichen Lebens sind, daraus werden jetzt bei Wehrung unter der Hand zwei verschiedene Grade von metaphysischer Realität. Es wird am Menschen ein doppeltes Sein unterschieden: das eine stellt seinen „ewigen Kern" dar, das andere ist „die empirisch-sinnliche Erscheinungsform mit ihren notwendigen Schranken". Es wird, angeblich immer nach Schleiermacher, entsprechend der allgemeinen quantitativen Scheidung der Wirklichkeit in geistiges und materielles Sein, auch im Menschen geschieden zwischen dem „sinnlich-endlichen Ich und

dem höheren geistigen Ich" (49 f.). Es wird ausdrücklich gegen die Schleiermachersche Ableitung der verschiedenen Stufen geistigen Lebens aus der verschiedenen Mischung der beiden geistigen Grundkräfte der echte Schleiermacher aufgerufen und die Meinung abgewiesen, als liege nach ihm „alles Psychische auf einer einzigen Fläche"; vielmehr „geht eine Schnittlinie durch das Seelenleben hindurch, sodass sich ein rein Geistiges als überlegen dem Sinnlichen und seiner nicht bedürftig heraushebt" (50 f.). So richtig Wehrung selbst schon in den Jugendschriften Schleiermachers dessen Widerspruch betont gegen „die schroffe Trennung des Sinnlichen und Uebersinnlichen" bei Kant (14), und so richtig er das Unhaltbare dieser Trennung in dem Anblick des ganzen Seelenlebens bei Kant aufzeigt: „bald gewinne dieses ein dualistisches Gepräge, gleich als sollte die Freiheit auf psychologischem Boden mit dem Gegner zusammentreffen und um die Herrschaft kämpfen; bald nehme es einen phänomenalistischen Charakter an, nämlich so, als wären die einzelnen seelischen Vorgänge in die Erscheinung tretende Wirkungen eines Uebersinnlichen", und die Grundansicht bei Kant sei schliesslich eben dieses letztere, dass „über dem rastlos bewegten psychischen Mechanismus gerade noch als ein schlechthin Jenseitiges ins Bewusstsein das Uebersinnliche hineinragt" (66) — so richtig das ist und so gewiss Schleiermacher eben von dem Bestreben geleitet ist, diesen Fehler Kants zu verbessern: Wehrung selbst fällt mit seiner Interpretation Schleiermachers offenkundig in den Kantischen Standpunkt zurück. Eine Reihe von weiteren Aeusserungen Wehrungs lässt daran keinen Zweifel bestehen. „Der echte Schleiermacher hebt aus dem psychologischen Getriebe eine wahre und selbständige, nicht an das Sinnliche gefesselte Geistigkeit heraus" (53). Er „geht hinter das psychologische Gewebe zurück und deckt im Menschen einen geistigen Kern auf, dem auch die Religion entsprosst" (54). Die wahre Realität ist nur die „echte Geistigkeit", und darum die „wirkliche Welt" im Sinn Schleiermachers nicht „physisch und psychisch", sondern „geistig" zu verstehen (129). Der religiöse Prozess, wie das wahre geistige Leben überhaupt, ist nach Schleiermacher „transpsychologisch" (77, Note). Alles zusammengenommen: ist also dieser „Geist", dieses geistige Leben irgend etwas anderes als das intelligible Ich bei Kant? [1]) — Ausser-

1) Am nächsten noch kommt Wehrung der wahren Anschauung Schleiermachers, welche eben in der Ueberwindung des Dualismus zwischen Geist und Sinnlichkeit, Vernunft und Natur, intelligiblem und empirischem Ich besteht, in folgender Aeusserung: „Wo sich die Vernunft als einheitliches Tatsystem kundgibt" (und das ist bei Schleiermacher der Fall, weil er die Vernunft auffasst nicht als abstrakte Form wie Kant, sondern in ihrer

dem aber, wenn Schleiermacher hier, in der Anthropologie, Kantianer ist, ist es wahrscheinlich, dass er dann in anderer Beziehung, mit seiner allgemeinen Metaphysik, Fichtianer sein soll? Wenigstens wäre dieser Elektizismus wesentlich krasser, als derjenige, den nach Wehrung Dilthey Schleiermacher zumutet.

Ebenso deutlich zeigt sich an einem anderen wichtigen Punkt, wie wenig Wehrung mit seiner Auffassung Schleiermacher gerecht zu werden vermag. Die Ursache ist auch hier, ähnlich wie vorhin, dass Wehrung die ethische und die metaphysische Betrachtung nicht auseinanderhält. Wie vorhin die ethische Betrachtung unter der Hand zur metaphysischen gestempelt wurde, so wird jetzt die metaphysische Betrachtung durch die ethische verdrängt. Es handelt sich um die Idee der Individualität. Nach der ethischen Betrachtungsweise der Mon., die für Wehrung die ausschlaggebende ist, gibt es Individualität, als lebendiges Bewusstsein unserer geistig-sittlichen Eigentümlichkeit, erst auf der Stufe des geistigen, nicht auf der des sinnlich-natürlichen Daseins. Nach Schleiermachers metaphysischem Grundgedanken aber, der den R. zugrunde liegt und den in anderem Zusammenhang auch Wehrung, nämlich gegen Fichte, geltend macht (s. o.), kommt jedem Menschen Individualität im metaphysischen Sinne zu: jeder, auf welcher Stufe geistigen Lebens er stehe, ist eine eigene Darstellung des Universums, eine besondere singuläre Offenbarung der unendlichen Menschheit, von den „bloss Irdischen und Sinnlichen" (R. 11) bis zu den edelsten, geistigsten Gestalten der Menschheit. Insofern also, als Individuelles, als eigener Ausdruck des Unendlichen, liegt das ganze psychische Leben, liegen alle verschiedenen Formen des Menschlichen durchaus auf Einer Fläche.

So entschieden und eindringlich aber Schleiermacher diese Auffassung in den R. an verschiedenen Stellen zum Ausdruck bringt (R. 5 ff. 89 ff.), gerade sie muss Wehrung als Widerspruch zu Schleiermachers wahrem Grundgedanken bezeichnen und demgemäss aus Schleiermachers Gesamtanschauung zu tilgen suchen.

konkreten Erscheinung als lebendige individuelle Persönlichkeit) „wird die Trennung in Stoff und Form aufgehoben, gelangt auch für das endliche Ich die Autonomie und Spontaneität der Vernunft zur Anerkennung. Sie selbst tritt als schöpferische Kraft hervor, unablässig tätig, immer Neues aus ihrem reichen Schoss hervorgehen lassend. Und was sich hier dem Menschen als die wahre Wirklichkeit siegreich aufdrängt, schwebt nicht wie das Kantische Vernunftgebot hoch über dem eigentlichen Seelenleben, es ist vielmehr tief in dieses eingebettet, bildet den tragenden Grund, gibt ihm eine selbsteigene Innerlichkeit, unabhängig, unberührt von allen äusseren Wirrungen. Hier findet der Geist sich selbst, schliesst er sich ab gegen alles Ungeistige: hier ist darum der Punkt, von wo aus sich die Welt in ihren Angeln drehen lässt" (71 f.). — Aber auch hier wie an vielen anderen Stellen ist es mehr Eucken, den man bei Wehrung reden hört, als Schleiermacher.

Der Begriff der Menschheit, sagt er, werde hier „ganz äusserlich-sinnlich“ verstanden, durchaus „naturalistisch“ aufgefasst, nur „physiologisch-psychologisch“ betrachtet (51 ff.). Diese Anschauung sei ein „Fremdkörper im Ganzen“, aus der Naturphilosophie stammend, und von Schleiermacher aufgegriffen, ohne dass er sie recht verarbeitet und mit seinem Denken in Einklang gebracht habe (98). Dagegen sei Schleiermachers wahre Anschauung eine völlig andere. Erst auf der Höhe des wirklich geistigen Lebens tue sich das Bewusstsein der Individualität auf, und der Moment des Findens der Individualität sei zugleich auch die Geburt der Religion, der wahren Religion im Menschen, die ja auch erst jenseits des psychischen Lebens auf dem Boden der Geistigkeit erwachsen kann: der durch „freie Tat“ zu echtem Leben Gelangte begreife sich zugleich als ein „Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat“ (Mon. 40). So darf also nach Wehrung von Individualität lediglich auf der Stufe der erreichten Geistigkeit gesprochen werden, und darum findet er den wahren Begriff der Individualität der R. statt an den vorhin bezeichneten Stellen vielmehr dort ausgesprochen, wo Schleiermacher das Ideal der religiösen Anschauung und Gemeinschaft schildert: R. 233 f. und 109. Aber gerade mit der Stelle R. 109 widerlegt Wehrung sich selbst; denn auch hier, wo wir doch offenbar, nach Wehrung selbst, Schleiermachers eigentliche und wahre Meinung erwarten dürfen, und wo wirklich „der Begriff der Individualität seiner ganzen Bedeutung entsprechend gewürdigt“ ist (W. 57), begegnen wir eben wieder jenem weiteren „naturalistischen“ Begriff der Individualität, der Schleiermacher im Grund fremd sein soll: jeder unserer Brüder, heisst es hier, ist ohne Unterschied „dasselbe was wir sind, eine eigene Darstellung der Menschheit“, „ohne Unterschied selbst der Gesinnung und der Geisteskraft“.

Dieselbe Sache wiederholt sich in der Anschauung der Religionen. Wie jede unendliche Kraft, sagt Schleiermacher, so muss sich auch die Religion in unendliche individuelle Darstellungen teilen und sondern; und darum sind alle Religionen eins und nur alle zusammen die ganze, unendliche Religion (R. 241. 187). Wenn Wehrung dagegen einwendet, diese Ansicht sei unverträglich mit der Einteilung der Religionen in verschiedene Stufen (52), so ist das nicht richtig: die Behauptung von Stufen- und Wertunterschieden ist durch den Gedanken der Individualität nicht ausgeschlossen, sondern mit ihm vielmehr gegeben. Und wenn er weiterhin geltend macht, „dass diese Auffassung, völlig durchdacht, zum Relativismus und Naturalismus führen muss“ (53):

so ist ja die Frage nicht, wohin diese Anschauung führt, sondern ob sie Schleiermacher gehabt hat oder nicht. Wehrung eliminiert sie gleichfalls als Schellingschen Einschlag: „der echte Schleiermacher" errichte das Gebäude der Religion — „der wahren Religion" — auf dem „festen Boden der Geistigkeit" (53).

Und noch einmal, innerhalb der wahren, der geistigen Religion selbst, innerhalb deren es nach Schleiermacher wieder unendlich viele individuell verschiedene Ausprägungen geben soll, muss Wehrung diese Durchführung des Individualitätsprinzips als dem eigentlichen Sinn Schleiermachers widersprechend abweisen. Die Begründung ist wieder der Hinweis auf die Konsequenz des Subjektivismus, und zwar diesmal des Subjektivismus — man bedenke — „auf dem Boden des Geisteslebens selbst" (100). Und so wird schliesslich Schleiermacher für den Standpunkt der „objektiven Religion" in Anspruch genommen, wie diese in der zweiten und fünften Rede in den Grundzügen übereinstimmend entwickelt sei. „Man darf behaupten", sagt Wehrung, „dass erst diese objektive Religion den originalen Gedanken Schleiermachers Einheit und Bestand gibt . . . . Wird die objektive Religion verdrängt durch eine unbegrenzte Vielheit willkürlicher Ansichten, d. h. wird das Universum verflüchtigt zu einer Allegorie, einer Widerspiegelung verschiedenster seelischer Zustände: so büsst auch die Individualität alle Bestimmtheit ein: so steht auch das Weltgebäude auf Sand, so ist auch der „höhere Realismus" zuletzt nur Einbildung" (105, Note) — während es sich doch bei dem höheren Realismus zunächst nur um die Frage nach der Realität der Welt überhaupt handelt, mag unsere Erkenntnis von ihr individuell bedingt sein oder nicht.

Eine derartige Interpretation, welche sich an solchen Hauptpunkten genötigt sieht, dem wirklichen Schleiermacher einen echten Schleiermacher, seinen eigenen klaren Worten einen anderen, ihren wahren Sinn entgegenzusetzen, begegnet notwendig berechtigtem Zweifel[1]). Es ist aber nicht schwer, zu sagen, wie Wehrung zu seinem Verfahren kommt. Alles hängt an dem behaupteten Fichtianismus Schleiermachers. Zweifellos ist: Religion ist Anschauung des Universums. Ist nun das Universum rein geistig zu verstehen, ist die einzige Wirklichkeit die Welt der endlichen Geister, der Individualitäten: so ist freilich wahre Reli-

1) Wendland a. a. O.: Unrichtig scheine ihm an Wehrungs Darstellung die Unterscheidung verschiedener Gedankenströmungen innerhalb der R. üb. d. Rel., diese seien einheitlicher, als es bei Wehrung erscheine. Stephan a. a. O.: Wehrung scheine ihm die Stärke des spekulativ-naturphilosophischen Einschlags zu unterschätzen.

gion nur auf der Stufe des wirklich geistigen Lebens möglich, und ist der einzige Gegenstand der religiösen Anschauung die Menschheit und die Geschichte. Alles andere verdient dann gar nicht den Namen Religion. Die Natur aber ist konsequenterweise aus der religiösen Anschauung schlechthin auszuscheiden. Ist sie keine eigene Wirklichkeit, sondern nur die Welt unserer Vorstellungen, so sind die einzelnen Dinge und Begebenheiten in der Natur keine Offenbarungen des Universums an uns, kein Handeln desselben auf uns, sondern Allegorien, nichtige Schattenbilder unserer eigenen Beschränktheit. Soweit will nun aber Wehrung offenbar nicht gehen. Vielmehr scheint er der religiösen Betrachtung der Natur eine gewisse untergeordnete Bedeutung zuzugestehen, freilich so, dass dabei immer hinter der Natur das wahre Universum, als Geisteswelt, gefunden wird. Er sagt: „Das sinnliche Auge sieht allein die äussere Natur; das geistige Auge aber gewahrt in der Wirklichkeit unmittelbar ein umfassendes kosmisches Innenleben geistiger Art.“ Man sieht, wie auch hier für Wehrung der angebliche Fichtianismus Schleiermachers unter der Hand in den Kantianismus hinübergleitet. Die Natur ist hier deutlich nicht bloss Vorstellungswelt, sondern eine eigene Wirklichkeit. Und das umfassende kosmische Innenleben geistiger Art ist etwas anderes als die menschlichen Intelligenzen bei Fichte. Hinter der Erscheinung der Natur, als das Ding an sich, gewahrt die religiöse Anschauung eine geistige Wirklichkeit, als die eigentliche Substanz der Welt. Es ist genau dieselbe Auffassung, die auch Fuchs vertritt, worauf Wehrung selbst hinweist. Auch nach Fuchs hat die Weltanschauung, auf die Schleiermachers Gedanken führen, „viel Aehnlichkeit mit derjenigen Kants. Rings um uns her ist die Welt des Geistes, das Ding an sich“ (Vom Werden S. 370). Doch fährt Wehrung fort, sei in der äusseren Natur das Unendliche nur uneigentlich, nur wie durch einen Schleier hindurch erreichbar; hier dürfe also „überhaupt nicht von einer kompetenten religiösen Anschauung gesprochen werden“ (58 f). Wenn sich Wehrung zum Beweis dafür auf die eigene Aeusserung Schleiermachers beruft, dass uns die religiöse Anschauung der Natur immer nur unvollendet bleibe (R. 85), so vergisst er, dass Schleiermacher genau dasselbe auch von der Anschauung der Menschheit und der Geschichte sagt (R. 104 f), und dass die Unvollkommenheit unserer religiösen Naturanschauung nach Schleiermacher nicht etwa — idealistisch — darin begründet ist, dass wir nur die Erscheinungen fassen können, nicht aber ihr Ansich, sondern vielmehr — realistisch — darin, dass wir den Zu-

sammenhang der Erscheinungen selbst, denen Schleiermacher kein An-sich entgegensetzt, nicht vollständig übersehen. Wie aber hier Schleiermacher hinsichtlich der religiösen Naturanschauung Kantisch verstanden wird, so an anderer Stelle Fichtisch. Wie nach Schleiermacher die Natur nur der Wiederschein unseres Geistes und unser Geist der Abdruck von allem ist: so ist, sagt Wehrung, „das Vergängliche eben nur ein Gleichnis, ein Symbol für das Unvergängliche". Nur „im eigenen Innern und in den überragenden Weltzusammenhängen (?) ist uns das Universum unmittelbar gegeben" (78).

So unsicher die ganze Auffassung Wehrungs an diesem Punkt ist, sicher ist doch: sie trifft nicht den Sinn Schleiermachers. Nach Schleiermacher ist das Universum überall unmittelbar gegeben, in der Natur nicht minder als in der Menschheit und der Geschichte. Freilich bedeutet ihm die Natur nur die erste, unterste Stufe der Religion, und die Menschheit und Geschichte sind ihm mehr, so sehr sogar, dass er im Gegensatz zu Hülsens Naturreligion seine eigene „durchaus Herzreligion" nennt (Br. 1,202), d. h. eben Menschheits- und Geschichtsreligion. Trotzdem aber behält auch bei ihm die Natur ihre selbständige religiöse Bedeutung. Zwar die äussere Natur, sagt er, ist sogar nur der äusserste Vorhof der Religion (R. 78). Aber, fährt er fort, eine ungleich grössere Ausbeute gewährt uns der Einblick in den inneren Aufbau der Natur, ihre chemischen Kräfte, die ewigen Gesetze, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, und diese sind es, in denen wir „am klarsten und heiligsten das Universum anschauen." Der Sinn dieser Gesetze aber lässt sich nach Schleiermacher zusammenfassen in der Formel: Individualität in der Identität. „Das ist der Geist der Welt, der sich im Kleinsten ebenso vollkommen und sichtbar offenbart als im Grössten, das ist eine Anschauung des Universums, die sich aus allem entwickelt und das Gemüt ergreift, und nur derjenige, der sie in der Tat überall erblickt, der nicht nur in allen Veränderungen, sondern in allem Dasein selbst nichts findet, als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und eins" (R. 86). Kann man also behaupten, das sei im Sinne Schleiermachers keine kompetente, keine eigentliche religiöse Anschauung? So haben auch Dilthey und Lipsius durchaus recht, wenn sie im Sinn Schleiermachers von der „ewigen Natur" als einer echten Darstellungsform des Universums sprechen, so sehr sie Wehrung darum tadelt; denn genau so redet Schleiermacher

selbst, und zwar als von einem Stück Religion, von dem „Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist“ (R. 53).

Seine Behauptung, dass es „völlig verfehlt ist, das Universum Schleiermachers und sein principium individuationis anders als geistig zu deuten“, stützt Wehrung (S. 37, Note 1) vor allem auf eine briefliche Aeusserung Schleiermachers, der an Brinckmann über Jakobi schreibt (Dez. 1803): „Wie versteht er es denn, dass der grosse Punkt in der Philosophie das principium individuationis ist? Fast muss ich fürchten, dass er dies bloss materiell versteht und physisch! Aber sollte es Dir nicht leicht sein, ihm diese seine eigene Idee zu potenzieren und ihn dadurch zu bekehren?“ (Br. 4,94). Das eine ist hier ohne weiteres deutlich, dass Schleiermacher keineswegs sagt, was ihn Wehrung sagen lässt: nämlich das principium individuationis sei n i c h t materiell und physisch, sondern rein geistig zu denken; sondern nur, es sei nicht b l o s s materiell und physisch zu verstehen. Nun fährt aber Schleiermacher an eben jener Stelle fort: „Das Ausgehen von der Individualität bleibt gewiss der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schliesst. Ist denn die ganze Welt etwas anderes als Individuation des Identischen; und kann man sie also erreichen, wenn man, wie Schelling trotz seines Rühmens von der Indifferenz tut, sich nur auf den einen Pol stellt?“ (Br. 4,94). Zwar nicht der Ausdruck „die ganze Welt“, aber der Hinweis auf Schelling lässt hier schlechterdings keinen Zweifel, dass die Individualität für Schleiermacher gerade nicht, wie Wehrung behauptet, ausschliesslich als Prinzip der geistigen Welt, sondern zugleich als Naturprinzip verstanden wird. Entsprechend wird auch in den R. das Individualitätsprinzip an zwei verschiedenen Orten, eben nach seiner doppelten Bedeutung, entwickelt: als allgemeines Naturgesetz R. 86, als Grundgesetz des geistigen Lebens R. 90 ff.

c. Das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem.

Die Wurzeln der unzutreffenden Auffassung Wehrungs liegen aber noch tiefer. Sie reichen bis in die metaphysische Grundanschauung Schleiermachers selbst, in die Bestimmung des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem.

Auch hier wieder wird zu Anfang vollständig richtig dieses Problem als das für Schleiermacher zentrale bezeichnet (31), aus den Jugendschriften gezeigt, wie er es schon damals als Aufgabe erkannte, das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen „nicht mehr in der Form des Neben- oder Hintereinander, son-

dern irgendwie in Form des Ineinander“ zu begreifen (14); aber wenn nun Wehrung weiter die Vorbedingungen dieser Lösung entwickelt und diese findet in dem Doppelgedanken der Individualität und der qualitativen Scheidung der uns vorliegenden Wirklichkeit“ (24), so werden wir schon unsicher, ihm weiter zu folgen. Denn was hat die Scheidung der Wirklichkeit in Geist und Natur bei Schleiermacher mit dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu tun? Nach Wehrung, so viel ist deutlich, fällt das Unendliche zusammen mit der echten Geistigkeit. Er unterscheidet im Menschen das sinnlich-endliche Ich von dem höheren geistigen, also insofern unendlichen Ich (50). Es wird erklärt, dass der Mensch, indem er sein „eigentliches Sein und Wesen“ ergreift, „sicher in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit wurzelt“, es wird ausdrücklich, und hier nun mit Schleiermachers eigenen Worten, „das Unendliche als das ursprünglich Geistige“ bezeichnet (72).

Dieses letzte Zitat hat nun aber für sich genommen keinerlei Beweiskraft. Denn es stammt aus der Rezension von Fichtes Bestimmung. Hier aber spricht Schleiermacher nicht selbst, sondern aus der Rolle des Fichteschen Ich, er geht im ganzen Umfang in Fichtes Prämissen ein und entwickelt seine eigenen Gedanken nur so weit, als sich dies eben aus Fichtes Standpunkt tun lässt. Schleiermachers eigener Begriff des Unendlichen aber, wie aus den R. zweifellos hervorgeht, verhält sich gegen die Unterscheidung von Natur und Vernunft durchaus indifferent. Für die Religion, hören wir hier, ist keineswegs der Mensch der Mittelpunkt aller Beziehungen; „sie will im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung“ (R. 51). Das Symbol der unendlichen und lebendigen Natur ist — nicht etwa Geistigkeit, sondern „Mannigfaltigkeit und Individualität“; „a l l e s Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen“ (53); a l l e s Einzelne ist ein Teil des Ganzen, a l l e s Beschränkte eine Darstellung des Unendlichen (56). Ob Schleiermacher von der unendlichen Natur oder von der unendlichen Menschheit redet, der Begriff des Unendlichen ist beidemal derselbe. Der Begriff der Unendlichkeit des Universums bezeichnet nichts anderes, als seine Kraft, sich in allen seinen Erscheinungen auf unerschöpfliche Weise zu individualisieren, sodass auch die letzte derselben noch ein eigentümliches Dasein hat, eine neue besondere Wirklichkeitsform darstellt. Es ist die reine Gewaltsamkeit, wenn Wehrung diesen

Begriff, der durch die R. vom Anfang bis zum Ende erwiesen ist, als eine äusserliche, naturalistische, ganz sinnliche Vorstellung der Unendlichkeit kurzer Hand beiseite schiebt, um ihm dafür sein Unendliches als das rein Geistige zu substituieren (51 ff.). Und doch ist nach Wehrung selbst die Bestimmung des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem für Schleiermacher „das Problem der Probleme". Sollte sich Schleiermacher selbst in dem Grundgedanken seiner Weltanschauung so falsch verstanden haben?

Und noch auf einen andern Punkt ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen, wo sich Wehrung gleichfalls durch die Konsequenz seiner Auffassung genötigt sieht, die wirkliche Ansicht Schleiermachers umzukehren. Da nach Wehrung das Universum bei Schleiermacher nichts anderes ist, als die Welt der endlichen Geister, so müssen eigentlich, wie er selbst bemerkt, Anschauung des Universums und Anschauung der Menschheit, also der religiöse und der ethische Standpunkt der Betrachtung zusammenfallen. Trotzdem aber, sagt er, sind in Wahrheit beide dennoch verschieden. Die sittliche Anschauung hat aktiven Charakter, ist von einem Handeln begleitet und getragen; die religiöse Anschauung dagegen ist wesentlich passiv. Weiter aber, die sittliche Anschauung „sucht in der Welt nicht die einheitliche Grösse, nicht das sie insgesamt durchwaltende einheitliche Prinzip, sondern sie sucht in ihr die endlose Mannigfaltigkeit eigentümlicher Wesen". „Die religiöse Anschauung dagegen zielt nicht auf die Individuen als solche ab", vielmehr: „Angesichts der geschichtlichen Ereignisse, wie sie die Menschheit bewegen" — setzt Wehrung hinzu — „schwingt sie sich jedesmal über den besonderen Fall hinaus, erfasst den gemeinsamen Inhalt alles Geschehens, begreift Sinn und Tiefe des Alls" (62 f.). Sehen wir von jenem Zusatz ab, wonach also die Religion mit der Geschichtsphilosophie zusammenfällt, so enthält diese Auffassung Wehrungs nichts anderes als die einfache Umkehrung des metaphysischen Grundgedankens der Religion der R. Da die Anschauung des Individuellen, des Unendlichen im Endlichen, der Ethik zugesprochen wird, so wird die Religion in die umgekehrte Richtung der Betrachtung gedrängt, und zur Anschauung des Identischen im Besondern, des Ewigen im Vergänglichen, also zur Aufhebung des Endlichen ins Unendliche gestempelt.

Dass diese Verschiebung der Auffassung Wehrungs wesentlich ist, zeigt ihre Wiederholung an anderer Stelle (100). Die Religion, wird hier gesagt, soll überall „im Einzelnen unmittelbar das Ganze ergreifen, d. h. mag dieses Einzelne noch so verschieden sein,

noch so auseinander liegen, doch von da aus stets aufs Universum kommen, mithin stets auf ein Gemeinsames, Bleibendes, auf ein allem Wechsel und Wandel Ueberlegenes, auf ein höchstes Objektives". Damit ist das positive Verständnis der Individualität, der originale metaphysische Gedanke Schleiermachers, der den Schlüssel zur Weltanschauung der R. bildet, verlassen und wird in den Grundgedanken des Spinozismus umgebogen.

Freilich führt die allgemeine Anschauung der Geschichte, die nach W. im Grunde die ganze Religion für Schleiermacher ausmacht, schliesslich auf ein höchstes Gemeinsames und Bleibendes, aber gerade auch dieses Höchste und Allgemeinste ist für Schleiermacher — ein Individuelles, wie nicht schwer zu zeigen ist. Unmittelbar und ursprünglich ist die religiöse Anschauung nach Schleiermacher Anschauung der Einzelerscheinung, als eines Individuellen, Singulären. Indem sie sodann eine Gruppe von verwandten Erscheinungen zum Inhalt einer Anschauung zusammenfasst, entstehen ihr allgemeine, höhere Anschauungen, deren Gegenstand aber wieder ein Individuelles ist, nur ein Individuelles höherer Ordnung: z. B. die Anschauung der Menschheit ist für Schleiermacher nicht der Allgemeinbegriff der Menschheit, sondern die Anschauung oder vielmehr das lebendige, nachfühlende, künstlerische Verständnis des Genius der Menschheit in seinem Schaffen. Solche höhere Anschauungen sind weiterhin die Geister der einzelnen Nationen, der Geist der Geschichte, endlich die höchste uns erreichbare, der Erdgeist selbst; aber auch diesen „müssen wir als Individuum begreifen" (Ethik d 305). Somit hält sich Schleiermacher bis in die allgemeinsten und höchsten religiösen Anschauungen hinein streng innerhalb seines Grundgedankens: jedes Endliche, weil ein Individuelles, eben insofern eine Darstellung des Unendlichen.

d. Ergebnis.

Zur abschliessenden Klarlegung unseres Verhältnisses zu W. ist nach dem Gesagten nur noch ein kurzes Wort nötig.

W. selbst bezeichnet als die Bedeutung und die Absicht seiner Arbeit die Widerlegung der Auffassung, welche Dilthey von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der R. und Mon. hat. Wenn Dilthey Schleiermachers Anschauung dahin bestimmt, er erkenne Fichtes Standpunkt an, doch so, dass er ihn durch den Realismus der Religion „ergänze", so wäre das der krasseste Eklektizismus (36). Nun erkennt aber auch W. bei Schleiermacher das Nebeneinander zweier unvereinbarer Gedankenreihen an. Einerseits soll Schleiermacher die Realität der Aussenwelt so streng wie Fichte leugnen, andererseits steht ihm die Wirklichkeit der Natur

über jeden Zweifel fest, als Bedingung der Wirklichkeit des sittlichen Lebens. In der Erklärung dieses Widerspruchs verwickelt sich nun auch W. selbst in Widersprüche.

Erstens, er bestimmt richtig als Absicht und Ziel von Schleiermachers Philosophieren die Ueberwindung der Fichteschen Trennung von Spekulation und Leben: Leben ist ihm die sittliche Wirklichkeit. Hat nun aber die Wirklichkeit des sittlichen Lebens die Wirklichkeit der Natur zu ihrer Voraussetzung, so ist es offenbar nicht der Idealismus, sondern der Realismus, nach welchem Schleiermachers Denken schon damals gravitieren muss, und es ist nicht einzusehen, warum W. statt der ethischen vielmehr die theoretische Gedankenreihe, die Fichtesche Negation der Wirklichkeit, als den Ausdruck von Schleiermachers eigentlicher Meinung bezeichnet. Leitet er doch selbst in seiner Darstellung den Uebergang von der ethischen zu der theoretischen Gedankenreihe mit der Bemerkung ein, „dass hier Schleiermacher seinem eigenen Prinzip untreu werde“ (75).

Zweitens: so sicher W. sich gegenüber Dilthey fühlt mit seiner Behauptung, die „wirkliche Welt“ Schleiermachers sei weder physisch noch psychisch, sondern geistig zu verstehen (129), dennoch, wenn er selbst die metaphysische Grundansicht Schleiermachers formuliert, erscheint als unausscheidbarer Bestandteil des Weltbilds stets die Realität der Natur. So heisst es S. 95 f.: „Entsprechend seiner erkenntnistheoretischen Hauptthese (s. o. S. 253) komme Schleiermacher zu einer „durchaus monistisch-spiritualistischen Weltanschauung, die freilich mit einem Dualismus immanenter Art Hand in Hand gehe“. Ebenso S. 121: „Ueber einer immanenten Dualität stehe eine höchste Einheit“, Naturleben und Geistleben werden „nicht als gleichwertig nebeneinandergestellt“, wie es bald nachher durch Schelling in seinem Identitätssystem geschehen sei: „es wird vielmehr das Naturleben von den geistigen Energien über sich selbst hinausgehoben, umgewandelt, dienstbar gemacht“; mit einem Wort: Schleiermachers Standpunkt ist „ethischer Idealismus“. Die Frage nach der transzendenten Einheit, ob sie nämlich damit im Sinn Schleiermachers richtig bestimmt ist, mag hier auf sich beruhen (Das Unendliche als das rein Geistige stünde damit jenseits alles Endlichen, als des unter dem Dualismus Befangenen; Schleiermacher selbst erklärt ausdrücklich (R. 145 f.), das Unendliche dürfe nicht ausserhalb des Endlichen, sondern nur im Endlichen gesucht werden). Es sei nur konstatiert, dass die Wirklichkeit auch nach W. für Schleiermacher durch den Dualismus, den Gegensatz von Vernunft und Natur konstituiert ist, dass sie ihren Sinn darin hat, dass die Ver-

nunft ihre Herrschaft über die Natur fortgehend realisiert, dass die Weltanschauung Schleiermachers also mit der Wirklichkeit dieses Gegensatzes, demnach mit der Realität der Natur steht und fällt.

Der Realismus Schleiermachers erweist sich somit auch für W. als unüberwindliche Tatsache. Denn er haftet keineswegs bloss an jener einen, ethischen Gedankenreihe der Mon., sondern ebenso, wie W. selbst zugibt, an der allgemeinen metaphysischen Grundanschauung Schleiermachers. Der „krasse Eklektizismus", den W. an Diltheys Auffassung von Schleiermacher verachtet, bleibt als Tatsache auch nach seiner Darstellung bestehen. Nur soll er offenbar nicht für den bewussten Standpunkt, für die eigentliche Anschauung Schleiermachers gelten dürfen. Warum nicht? Da doch Schleiermacher schon 1802 diese Synthese der Fichteschen Transzendentalphilosophie mit seinem religiösen und ethischen Realismus bestimmt als die Grundlage seiner philosophischen Weltansicht ausspricht: Unsere scheinbare Rezeptivität ist in Wahrheit nur die eigene Produktivität des Ich; aber es ist nun nicht diese Produktivität des Ich, die die Welt erst erzeugt und in der die Welt allein ihren Bestand hat, sondern „die Aussenwelt" ist objektive Wirklichkeit, das Undurchdringliche, mit dem aber unser Erkennen in Harmonie steht (Denkm. S. 131).

B. Die Begründung des Identitätsprinzips auf die Religion in der 2. Auflage der Reden.

Es handelt sich nun noch darum, die genaue Fassung und Begründung des Identitätsprinzips in R.² festzustellen.

Zunächst sind hier die Ungenauigkeiten in der Darstellung von Lipsius zu berichtigen (JpTh. 1875). Wenn Lipsius die Anschauung der R.² so wiedergibt: „Das Gefühl ist nämlich ebenso die Einheit des Wissens und Handelns, wie die Religion die Einheit der Wissenschaft und Sittlichkeit" (174) [1]), so ist das in Wahrheit erst der Standpunkt der Dialektik von 1814. Dort wird allerdings das Gefühl ganz bestimmt als die „relative Identität des Denkens und Wollens" behandelt, als dasjenige, welches im Wechsel des Lebens „als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern" (§ 215). Indem so das Gefühl zur blossen Indifferenz des Denkens

1) Diese Einheit von Wissen und Handeln soll nach Lipsius 175 Schleiermacher selbst behaupten, indem er von der ursprünglichen Einheit beider Getrennten, ihrem gleichen Hervorgehen aus dem Grundverhältnis unseres Daseins redet (P. 56). Er spricht aber dort nicht von der Einheit des Denkens und Handelns, sondern von derjenigen der Anschauung und des Gefühls.

und Wollens gestempelt wird, wird es sozusagen ausgehöhlt, seines spezifischen psychologischen Charakters entkleidet und zur blossen Kontinuität des Selbstbewusstseins verflüchtigt. Als die bestimmt unterscheidbaren einzelnen Elemente unseres Lebens erscheinen hier nur noch die Denk- und Willensmomente, und das Gefühl hat nur noch die Bedeutung, dass es im Wechsel dieser Momente die Einheit unseres Daseins ausdrückt. In den R.² dagegen ist dieser Gesichtspunkt kaum erst angedeutet [1]), und die Stellung des Gefühls noch eine ganz andere. Denn hier erscheinen die einzelnen Momente des Lebens in einer dreifachen Bestimmtheit: unter der Form der Spontaneität als Handeln, unter der Form der Rezeptivität entweder als Wissen oder als Gefühl, oder mit verändertem Gesichtspunkt: in der Form des gegenständlichen Bewusstseins als Wissen und Handeln, in der Form des zuständlichen Bewusstseins als Gefühl. Das Gefühl ist also keineswegs die blosse Indifferenz von Denken und Wollen, sondern neben Denken und Wollen eine dritte selbständige, spezifische und eigentümliche Bestimmtheit der Geistestätigkeit. Wie die denkenden und handelnden Momente das wissenschaftliche und sittliche Leben bilden, so sind die einzelnen Empfindungen die Elemente der Religion und bildet die Reihe des Gefühls das religiöse Leben (P. 57). Wirft man also von hier aus die Frage auf, wodurch im Selbstbewusstsein der Zusammenhang zwischen den einzelnen bestimmten Lebensmomenten vermittelt ist, so kann die Antwort nicht die der Dialektik sein: durch das Gefühl als die Indifferenz von Denken und Handeln, sondern nur, was auch die Wahrheit ist, die andere: durch einen Zustand der Indifferenz aller drei Funktionen, des Denkens, Handelns und Gefühls.

Dass dies wirklich, wenn man auf das Ganze und Wesentliche in Schleiermachers Darstellung achtet und von vereinzelten Bemerkungen, die in andere Richtung weisen, zunächst noch absieht, der bestimmte psychologische Begriff des Gefühls in R.² ist, ist gewiss. Ebenso, dass unser religiöses Leben in der Reihe unserer Empfindungen, unserer Gefühle gefunden wird.

Wo ist nun aber der Ort der Identität? Hier beginnt die Unsicherheit und Verwirrung in Schleiermachers Ausführungen. Wir fanden oben: die Identität ist uns gegeben im religiösen Erleben; genauer, sie ist uns gegeben in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls. Beides aber ist, nach Schleiermacher selbst, keineswegs dasselbe. Welche von beiden Wendungen dem Gedanken, um den es sich handelt, entspricht,

1) Nur an der einzigen Stelle P. 51 m: das Gefühl dient dazu, dass „zwei Momente zu einer Dauer sich vereinigen".

kann nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich um die Ueberwindung des abstrakten Idealismus Fichtes, seines unnatürlichen Auseinanderreissens von Ich und Welt. Dem gegenüber behauptet Schleiermacher, die Bestimmung unseres geistigen Lebens liegt vielmehr in unserer Einigung mit dem Universum: „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Universum, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm". In jedem Moment wirklichen Bewusstseins also, er mag bestimmt sein als Denken, Handeln oder Gefühl, sind immer schon das Ich und das Objekt, das allgemeine und das besondere Leben auseinandergetreten. Nur in dem geheimnisvollen Augenblick, der vor jedem bestimmten Bewusstseinsmoment vorauszusetzen ist, in welchem Sinn und Gegenstand, Vernunft und Universum ganz ineinandergeflossen und eins sind, ist die Identität von Denken und Sein wirklich gegeben.

In den einzelnen Aussagen über diesen g e h e i m n i s v o l l e n A u g e n b l i c k verrät sich nun aber ein eigentümliches Schwanken. Auf der einen Seite wird er anscheinend ganz wie ein konkreter, realer Bewusstseinsvorgang geschildert. Wie er in R.[1] als die höchste Blüte der Religion erschien, somit durchaus als ein Element unseres bewussten Lebens, so sollen wir auch noch nach R.[2] in dem „Auffassen eines lebendigen Moments", also eines bestimmten konkreten Bewusstseinsvorgangs wenigstens noch seine Spuren auffinden und fassen können. Genaue Selbstbeobachtung zeigt uns, wie jedem objektiven Bewusstsein noch eine Beimischung von Gefühl anhaftet und jedes Gefühl noch von dem Schatten des Gegenstands, der es erregt, begleitet ist (P. 53 f.). Auf der andern Seite aber wird, in R.[2] noch deutlicher als in R.[1], betont, dass dieser Augenblick nur „das Werden unseres Bewusstseins" bedeutet, dass er „vor unserem Bewusstsein" liegt (53); folglich kann er auch nicht Gegenstand unseres Bewusstseins sein (55 u). Er „erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches", wir „erleben ihn jedesmal, aber erleben ihn auch nicht, denn die Erscheinung unseres Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens" (55).

Wie ist nun dieses Schwanken zu erklären? Gewiss ist, dass wir die eigentliche Meinung Schleiermachers in der zweiten Reihe von Aussagen zu finden haben. Liegt diese Einheit von Anschauung und Gefühl, wie Schleiermacher selbst sagt, vor jedem wirklichen Bewusstsein, so kann sie keinen lebendigen Augenblick erfüllen. Diese Einheit ist uns also tatsächlich niemals gegeben; warum wird sie aber dann von Schleiermacher dennoch behauptet

und in welchem Sinn? Zur Erklärung verweist Huber scharfsinnig auf die Methode der Transzendentalphilosophie. Wie Kant, führt er etwa aus, in der Kritik der reinen Vernunft die Bedingungen a priori unserer Erkenntnis aufstelle, die Formen unserer Anschauung, Raum und Zeit, und unseres Denkens, die Kategorien, und diese Formen dann sozusagen als Inhalt unseres Bewusstseins vor jedem bestimmten Bewusstsein erscheinen, so verfolge auch Schleiermacher mit dieser Theorie der ursprünglichen Einheit von Anschauung und Gefühl in Wahrheit nur die Absicht, Anschauung und Gefühl als die beiden immer unzertrennlich verbundenen formalen Bedingungen a priori des religiösen Bewusstseins zu erweisen. Durchaus unberechtigt aber sei es, wenn er nun weiter diese Einheit beider, die in Wahrheit nur eine formale Bedingung der Bewusstseinsakte ist, zum Inhalt eines, wenn auch noch so kleinen, eigenen Bewusstseinsmoments mache (34 f.). Die ganze Lehre von dem geheimnisvollen Augenblick dient ja nach Huber dazu, die ursprüngliche Einheitlichkeit des religiösen Ergebnisses aufzuzeigen, obwohl es in Wirklichkeit immer nur in der Doppelgestalt der Anschauungen und Gefühle vorkommt.

Mir scheint, dass man auch hier durch Beiziehung dieser Kantischen Analogie der wahren Meinung Schleiermachers nicht gerecht wird. Der offenbare Zweck dieser ganzen Darlegung, jedenfalls in der 2. Auflage, ist ja nicht der Nachweis der Einheit von Anschauung und Gefühl, sondern der andere Nachweis, dass der Mensch in der Einheit von Anschauung und Gefühl die Einheit mit dem Universum hat. Was Schleiermacher will, das ist die Widerlegung Fichtes, der das Universum vernichtet, indem er es zu bilden scheint, das ist der Beweis der Realität der Welt. Was wäre aber mit einer Deduktion der formalen Bedingungen unseres geistigen Lebens für diesen Zweck zu gewinnen? Es kann sich nach dem ganzen Zusammenhang um nichts anderes handeln, als um den Nachweis, dass die materiale Ueberzeugung von der Realität des Seins die Voraussetzung, Bedingung und Grundlage unseres ganzen geistigen Lebens ist. Dieser Sinn liegt aber auch sichtlich in Schleiermachers Worten. Es gilt, sagt er, auf den Anfang des Bewusstseins zurückzugehen. Das ist nicht unmöglich. Denn, ganz im allgemeinen und ganz ursprünglich betrachtet, „was ist doch jeder Akt eures Lebens, ohne Unterschied von andern in sich selbst? doch unmöglich etwas anderes, als das Ganze auch ist, nur als Akt, als Moment. Also wohl ein Werden eines Seins für sich, und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich, ein Streben in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben für sich zu bestehen, beides zugleich". Im Ganzen sind wir durch unsere

Sinne, für uns durch die Einheit unseres Bewusstseins, die wir zunächst in der Empfindung haben, in dem Wechsel ihrer Grade. Da nun beides zusammen jeden Akt des Lebens bildet, so kann auch nur das eine zugleich mit dem andern werden. „Ihr werdet Sinn und das Universum wird Gegenstand, und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, das ist es, was ich meine, das ist jener Moment" (54 f.). Man sieht, dieser erste Moment, der die Einheit von Sinn und Gegenstand sein soll, wird hier einfach abgeleitet aus der allgemeinen Anschauung des Lebens, welche Schleiermacher seit der Ethik d stets bestimmt als „ein solches im Ganzen seiendes Fürsichsein". Ferner aber, wenn dieser Moment beschrieben wird als die Wurzel, auf welche jede Art unserer Tätigkeit, die gewöhnlichste wie die höchste, zurückzuführen ist, und aus der alles Lebendige in unserm Leben auf jedem Gebiet, also nicht nur Anschauung und Gefühl, sondern ebensowohl das Handeln, entspringt, und wenn weiter dieser Moment doch kein wirklicher zeitlicher Bewusstseinsakt sein soll: was kann er dann anders sein, als eine Formel für den allgemeinen Inhalt, für die Summe und den Inbegriff unseres geistigen Wesens überhaupt? Damit aber, glaube ich, lösen sich die Schwierigkeiten.

Indem Schleiermacher den Inbegriff unseres geistigen Wesens, unter dem Bild des Augenblicks der Entstehung des Bewusstseins, als die noch ungeschiedene Einheit unserer sämtlichen geistigen Tätigkeiten, des Denkens, Fühlens und Handelns, beschreibt, stellt er sich gleich mit dem ersten Ausgangspunkt zu Fichte in den entschiedensten Gegensatz. Der Ausgangspunkt Fichtes ist der abstrakte formale Gedanke des Ich, die Urtatsache des geistigen Lebens ist ihm jene ursprüngliche Tathandlung des Ich, durch welche das Ich erst sich selbst, dann sich das Nichtich gegenübersetzt. Das Wesen des Geistes besteht in seiner absoluten Tendenz zum Absoluten, in seiner Autonomie und Spontaneität, die das Ich in unendlichem Progress gegen alle Schranken siegreich behauptet. Ganz anders Schleiermacher. Ihm ist jene Urtatsache, das Urdatum unserer geistigen Existenz nicht jenes abstrakte Schema des Bewusstseins: das Ich setzt das Nichtich, sondern vielmehr die unverkürzte Totalität unseres Wesens, die Einheit unseres denkend-fühlend-wollenden Seins. Unser Leben, unser Wesen — das heisst für Schleiermacher „unser Einswerdenwollen mit dem Universum" in Erkennen, Handeln und Gefühl (56 m). In der Tat, stellen wir uns mit Fichte bloss auf den Standpunkt des reflektierenden Bewusstseins, so bleibt uns die Welt immer nur Bewusstseinsinhalt, Bewusstseinsprodukt, Ideelles,

Nichtrealität. Nur im ursprünglichen Erlebnis selbst, im unmittelbaren Bewusstsein, in den „lebendigen Momenten", in der Unmittelbarkeit der Anschauung, des Gefühls, des Handelns ist uns die Realität des Wirklichen zweifellos gewiss. Was Schleiermacher also unter der Form einer Entstehungsgeschichte unseres Bewusstseins schildert, ist in Wirklichkeit nichts anderes, als dieses unser unmittelbares, ursprüngliches Lebens- oder Daseinsgefühl: wer nicht in diesem unmittelbaren Lebensgefühl eins wird mit dem Universum, der bleibt in der abgeleiteten Einheit des reflektierenden Bewusstseins ewig getrennt von ihm.

Doch ist damit der Sinn von Schleiermachers Ausführung noch nicht erschöpft. Jenes Urdatum unseres geistigen Lebens ist ihm zugleich die Begründung des Identitätsprinzips: in der ursprünglichen ungeschiedenen Totalität unseres Wesens „lebt die ewige Einheit der Vernunft und Natur unmittelbar in uns" (51). Nach dem dargelegten Zusammenhang seiner erkenntnistheoretischen Anschauung kann kein Zweifel sein, dass er damit nicht nur überhaupt das Dasein einer objektiven Wirklichkeit, wie eine solche auch Kant annimmt, sondern dass er im strengen Sinn die Realität dieser erscheinenden Welt behaupten will.

Wie kommt nun aber Schleiermacher zu der Behauptung, dass uns diese Identität von Vernunft und Natur in der Religion gegeben sei?

Der geheimnisvolle Augenblick bedeutet die Empfängnis alles Lebendigen in unserem Leben „auf jedem Gebiet", also freilich „auch auf dem der Religion" (55 u), aber es ist nicht einzusehen, inwiefern er zu der Religion in einer engeren Beziehung stehen soll, als zu den anderen Funktionen unseres geistigen Lebens. In den R.[1] war das noch der Fall. Denn hier erschien er zugleich oder vielmehr in erster Linie als der Höhepunkt des religiösen Erlebens, denn der Ton, in welchem ihn Schleiermacher unter dem Bild der bräutlichen Umarmung schildert, mag wohl auf das religiöse Erlebnis passen, aber nicht auf die Entstehung „jeder sinnlichen Wahrnehmung". In R.[2] dagegen ist eben diese unmittelbare Beziehung des geheimnisvollen Augenblicks auf den Höhepunkt der Religion fallen gelassen. Dennoch aber ist gerade in R.[2] der Grundgedanke des ganzen Zusammenhangs kein anderer als der, zu zeigen, dass allein die Religion den höheren Realismus begründen und sichern könne, und so wird nun der entwickelte Gedankengang durchbrochen und gekreuzt durch eine andere Absicht, nach welcher sich die Gewissheit des Realismus und der Identität von Vernunft und Natur, statt auf jenes Urdatum unseres geistigen Lebens überhaupt, vielmehr speziell auf die Religion selbst,

als die Welt unserer Empfindungen und Gefühle, gründen soll.

Der Beweis für das Vorhandensein dieser zweiten Absicht liegt im Zusammenhang der ganzen Ausführung. Sie tritt aber auch in einzelnen Aeusserungen zu Tage. Nachdem nämlich Schleiermacher aus jenem ersten Moment der Entstehung des Bewusstseins die drei verschiedenen Formen abgeleitet hat, aus denen unser Leben, unser Einswerdenwollen mit dem Universum, besteht, nämlich das Handeln und das Wissen, letzteres erstens als objektives oder Anschauung, zweitens als subjektives oder Gefühl, fährt er fort: die Frömmigkeit bestehe nun eben „in unserem Gefühl, sofern es unser und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrücke" (57). In dem Ausdruck „auf die beschriebene Weise" liegt die Möglichkeit eines zweifachen Sinns. Der nächste, durch den unmittelbaren Zusammenhang geforderte Sinn ist folgender: sofern das Gefühl unsere Gemeinschaft mit dem Universum auf die beschriebene Weise, nämlich in Form unserer subjektiven Zuständlichkeit, ausdrückt; darin läge also weiter, dass so gut wie das Gefühl auch das Wissen und das Handeln unsere Gemeinschaft mit dem Universum ausdrücken, nur auf andere Weise: denn was ist unser Wissen als „das Sein der Dinge in uns", und was ist alles Handeln als „unser Sein in den Dingen"? Trotzdem ist Schleiermachers eigentliche Meinung in Wahrheit eine andere. Die Erklärung, die Frömmigkeit bestehe in unserem Gefühl, sofern es unser und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrücke, wird sofort erläutert durch die andere: sie bestehe darin, dass wir „die einzelnen Momente unseres Gefühls haben als ein Wirken Gottes in uns durch das Universum". Dies ist aber genau derselbe Gedanke, den wir auch sonst in R.² gefunden haben, so wenn gesagt wurde, dass jedes Gefühl nur insofern eine Regung der Frömmigkeit darstelle, als in demselben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mit ihm das Ganze uns berühre (P. 121), oder wenn es hiess: die Religion sei ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, und sehe alles in Gott und Gott in allem (P. 47); derselbe Gedanke also, in dem wir oben die neue spezifische Fassung des Religionsbegriffs von R.² erkannt haben (s. o. S. 160 ff.). Mit dem Ausdruck „auf die beschriebene Weise" bezieht sich also Schleiermacher auf die Ausführung P. 47 zurück. Seine wahre und ganze Meinung, wie sie sich nur aus einer Zusammenfassung beider Darlegungen, P. 46 f. und 53—57 ergibt, ist somit folgende: Allerdings entspringen sämtliche Funktionen unseres geistigen Lebens aus unserem Zusammensein mit dem Universum und sind alle, nicht

nur das Gefühl, sondern auch das Wissen und Handeln, nur verschiedene Formen unseres Einswerdenwollens mit dem Universum; aber während wir uns sowohl im Wissen wie im Handeln immer nur an das Einzelne und Endliche gewiesen finden, ist die Beziehung alles Einzelnen auf das Ganze und Unendliche, die allgemeine Verbindung mit dem Universum „nur durch das Gefühl möglich" (P. 119 u).

Damit ist der Zusammenhang der ganzen Argumentation Schleiermachers blossgelegt, aber freilich auch aufgelöst. Die Begründung des Identitätsprinzips auf das religiöse Erlebnis erweist sich als eine künstliche und gänzlich haltlose Konstruktion. So wahr der allgemeine Grundgedanke, zumal in seiner Wendung gegen Fichte, ist: ohne Religion keine wahre Wissenschaft und keine wahre Sittlichkeit, und so einwandsfrei seine Ausführung in R.[1] ist: die Art und Weise, wie ihn Schleiermacher in R.[2] wendet und begründet, kann nur als verfehlt bezeichnet werden. Wie kann beides, fragt Schleiermacher, Wissenschaft und Handeln in euch zum Leben gedeihen, „als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt?" Wohl, unser Wissen und Handeln haben zu ihrer Voraussetzung die ursprüngliche Identität von Vernunft und Natur, von Denken und Sein. Aber was hat diese Identität mit der Religion zu tun, mit der Religion nämlich, so wie sie von Schleiermacher beschrieben wird, als die stetige Beziehung unserer Empfindungen auf unsern Zusammenhang mit dem Weltganzen? Mag man von der Begründung des Realismus und des Identitätsprinzips auf den geheimnisvollen Augenblick und ihrer Giltigkeit denken, wie man will: eben weil beide schon auf den ersten Entstehungsmoment des Bewusstseins, nach unserer Deutung auf die ungeschiedene Einheit unseres Wesens, die Totalität unserer geistigen Funktionen zurückgeführt werden, darum werden sie nicht auf die Religion begründet [1]). Gerade dieses letztere aber will Schleiermacher mit seiner Darstellung leisten oder geleistet haben.

Die Dialektik Schleiermachers zeigt, wie er diese Aufgabe in immer neuen Anläufen zu lösen versucht hat. Die bishe-

1) Als solche zentrale Betätigung der Totalität unseres Wesens erscheint die Religion P. 122: es sei „nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind", was im religiösen Erlebnis in uns erregt werde und hervortrete. Diese Stelle ist mit der grundlegenden Ausführung P. 57 unvereinbar: die Empfindungen „sind ausschliessend die Elemente der Religion".

rigen Untersuchungen der verschiedenen Entwürfe der Dialektik durch Halpern und Br. Weiss hätten greifbarere Resultate ergeben, wenn sie, statt erst mit der Dialektik selbst zu beginnen, von einer Analyse der Anschauungen von R.[2] und ihres Verhältnisses zu R.[1] ausgegangen wären. Denn hier liegen die ursprünglichen Motive, von denen Schleiermacher geleitet ist, verhältnismässig am klarsten zu Tage, während man sie in ihren späteren Ausgestaltungen viel schwerer zu erkennen vermag.

Auch wo Schleiermacher in den anderen Schriften jener Zeit das Prinzip der Identität geltend macht, sehen wir wohl, wie es überall als die Grundlage seiner wissenschaftlichen Weltanschauung erscheint, aber kaum aus einer derselben gewinnen wir einen neuen Einblick in die Art seiner Begründung.

Das Identitätsprinzip erscheint hier in einer doppelten Form. Zuerst als Prinzip der Erkenntnistheorie, als einer Kunstlehre des Denkens, also als Grundsatz und Regel der Wissensbildung. In dieser Beziehung besagt es die unbedingt notwendige Zusammengehörigkeit von Begriff und Wahrnehmung, intellektueller und organischer Funktion. Wenn man die Begriffe als ein Abstraktes, an sich Leeres setzt und alle Erkenntnis nur aus sinnlichen Eindrücken ableitet: „so fehlt ganz die inwohnende Identität und das sittliche Prinzip der Anschauung“ (Eth. e 362). In demselben Sinn wurde oben das Wesen der Idee, der wahren wissenschaftlichen Anschauung gerade in der Identität des Allgemeinen und Besonderen, der Wahrnehmung und des Begriffs gefunden. Aber diese erkenntnistheoretische Bedeutung des Identitätsprinzips beruht auf seiner metaphysischen Bedeutung, und in diesem Sinn besagt es die Identität des Denkens und Seins, der Vernunft und Natur. In diesem Sinn erscheint es in der Ethik als Grundprinzip der Sittlichkeit: „Die Lust, als die Basis alles Sittlichen, woran sich jedes bestimmte Handeln knüpfen muss, ist nichts anderes als das Erkennen der absoluten inneren Harmonie zwischen Natur und Vernunft“ (d 429 m). Am lehrreichsten ist die Aeusserung der Ethik d 318. Nachdem hier zunächst die Religion definiert ist als Beziehung des Einzeldaseins auf das Ganze der Welt, fährt Schleiermacher fort: „Man nennt sie Beziehung des Endlichen auf das Unendliche und dieses ist ganz dasselbe; denn wenn das Endliche die in der einzelnen Organisation eingeschlossene Vernunft ist, so ist das Unendliche die Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen“. Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Die Identität des Idealen und Realen ist hier noch

„ganz dasselbe“ wie der Begriff der Welt. Erstmals in R.[2] werden die Begriffe Gott und Welt in der späteren Weise unterschieden: die Welt ist die Totalität des Verschiedenen, des unter den Gegensätzen stehenden Seins, Gott dagegen die einzige und höchste, unterschieds- und gegensatzlose Einheit, vor der und in der alles Einzelne verschwindet (P. 122 f). 2. Wie das Unendliche die Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen, so ist der Mensch die Identität der Vernunft mit der einzelnen Organisation. In diesem Gedanken erscheint also ein anderer Ansatz zur Begründung des Identitätsprinzips, wie sie dann ausführlich die Dialektik gibt: die Identität „hat ihre Gewissheit in der Einheit unseres Wesens“; „im Selbstbewusstein ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider“ (Dial. S. 53. 55).

Zu Schelling befindet sich Schleiermacher hinsichtlich des Identitätsprinzips in einem zweifachen Verhältnis, der Uebereinstimmung und des Gegensatzes.

Er stimmt mit Schelling überein in der Art, wie ihm die Identität den Ausgangspunkt und das Prinzip des Wissens bildet. Die „Deduktion der Ethik aus der Dialektik“, wie er sie in der Ethik von 1812 gibt, ist eine einfache Wiederholung der Schellingschen Prinzipien. Jedes Wissen, führt Schleiermacher aus, ist durch Gegensätze bestimmt. Je kleiner das Wissen dem Umfang nach, desto mannigfaltiger sind die Gegensätze, je grösser es ist, desto höher und einfacher die Gegensätze, durch die es bestimmt ist. Nur das absolute Wissen ist der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins, also der Ausdruck der absoluten Identität. Jedes besondere Wissen dagegen, also auch die Systeme desselben, nämlich die realen Wissenschaften, stehen unter der Form des Gegensatzes. Soll es aber ein einheitliches Wissen geben, so muss die Totalität des endlichen Seins ausgedrückt werden können durch Einen höchsten Gegensatz, weil es sonst keine Totalität wäre, sondern ein Aggregat, und das Wissen davon keine Einheit hätte. Dieser höchste Gegensatz aber ist uns eingeboren unter der Form von Seele und Leib, Idealem und Realem, Vernunft und Natur. Somit gibt es nur zwei reale Wissenschaften, unter denen alle untergeordneten Disziplinen befasst sein müssen: Physik und Ethik (Tw. 246 f.).

Aber während bei Schelling die absolute Identität als der Gegenstand wirklichen Wissens erscheint, welches eben dadurch zum absoluten Wissen wird: verharrt Schleiermacher auf dem

kritischen Standpunkt. Das absolute Wissen, erklärt er, als Ausdruck der reinen gegensatzlosen Einheit, „ist im endlichen Bewusstsein kein bestimmtes Wissen", d. h. kein solches, welches auf eine adäquate Weise in einem Zusammenhang von Begriffen oder Sätzen ausgedrückt werden könnte, sondern es ist lediglich „das transzendente Wissen", es ist nur „Grund und Quelle alles besonderen Wissens" (Dial. 1811, 316 m. Eth. Tw., 246 § 21)[1]). Und während bei Schelling das Prinzip des absoluten Wissens zugleich das Prinzip der Religion ist, wird bei Schleiermacher seit den R.[2] beides aufs Schärfste auseinandergehalten: wenn die Philosophie Gott an die Spitze der Wissenschaft stellt als den Grund des Erkennens, so ist dies etwas ganz anderes, als die Art der Religion, Gott zu haben und um ihn zu wissen, aus welcher deshalb auch das Erkennen und die Wissenschaft nicht hervorgeht (P. 46). Und so ist es bei Schleiermacher nicht die Erkenntnis, auf welche die Gewissheit der Identität begründet wird, sondern die Religion, „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl" (P. 122). Den Gegensatz Schellings zu diesem Standpunkt zeigt kurz und treffend sein Wort gegen Jacobi: dieser sei nur „im ewigen Schnappen" nach dem Absoluten begriffen, weil er es statt in der Erkenntnis immer nur in der Ahnung und im Gefühl habe (8,69).

1) In den R. 1806 scheint diese kritische Einschränkung zu fehlen und die Idee Gottes als wirkliches Wissen bezeichnet zu sein, wenn Schleiermacher sagt: auch im Erkennen „gibt es ein unmittelbares Wissen um Gott, welches die Quelle ist alles anderen" (P. 122 f.). Da aber schon die Rez. der Methodol. gegen Schelling mit aller Bestimmtheit geltend macht, dass der Indifferenzpunkt, das absolute göttliche Wesen, niemals Gegenstand eines realen Wissens sein kann, so wird man hier nur eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise, aber keine Veränderung des Standpunkts selbst finden dürfen.

Anhang.

Die Anknüpfung der christlichen Grundanschauung Schleiermachers an sein System und sein Verhältnis zu Schellings spekulativer Theologie.

Das Identitätsprinzip ist nun für Schleiermacher auch das Mittel, seine christliche Grundanschauung an seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen anzuknüpfen und sie dadurch zwar nicht wissenschaftlich zu begründen — denn ihre Begründung liegt in der lebendigen Erfahrung, im unmittelbaren religiösen Erleben selbst — aber mit seiner philosophischen Anschauung in Einklang und in Verbindung zu bringen.

Diese Anknüpfung ist schon durch die 1. Aufl. der Reden vorbereitet. Die ursprüngliche Anschauung des Christentums, wird in der fünften Rede ausgeführt, ist die „des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt", indem sie über das Ganze der Menschheit einzelne religiöse Kraftzentren verteilt, hervorragende religiöse Persönlichkeiten, Mittler, an deren religiösem Leben sich auch dasjenige anderer entzündet (R.[1] 291). Demgemäss liegt auch die Bedeutung des Stifters des Christentums nicht in der Reinheit seiner Sittenlehre, die doch nur aussprach, „was alle Menschen, die zum Bewusstsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben"; auch nicht in seinem Charakter, in dem sich hohe Kraft mit Sanftmut aufs eigentümlichste verbindet; vielmehr in der „herrlichen Klarheit, zu welcher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, dass alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete" (301). Ist somit die Grundidee des

Christentums die Notwendigkeit solcher Mittler zwischen Mensch und Gottheit, so erfährt dieser Begriff des Mittlers sofort noch eine wichtige Näherbestimmung. Die religiöse Grundanschauung nämlich, wie sie in dem Urheber des Christentums lebte, war genauer folgende. Wenn alles Endliche solcher Vermittlung durch ein Höheres bedarf, um sich seiner Verbindung mit dem Universum bewusst zu werden und dieselbe lebendig erhalten zu können, „so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein darf, unmöglich bloss endlich sein; es muss beiden angehören, es muss der göttlichen Natur teilhaftig sein, ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen teilhaftig ist"; so war auch in Christus beides verbunden: „das Bewusstsein seines Mittleramts und seiner Gottheit" (302 f.). Das Wesentliche dieses Begriffs des Mittlers ist also die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in ihm.

Obwohl nun, wie Schleiermacher selbst zugibt, allen positiven Religionen die Neigung gemeinsam ist, das historische „Faktum", in dem sie ihren Ursprung haben und auf das sie sich stets zurückbeziehen, mit der Grundanschauung der Religion selbst zu verwechseln (283), so hält er selbst doch beides, die Person Christi und seine Idee, aufs entschiedenste auseinander. Wie Christus selbst nie beansprucht habe, „das einzige Objekt seiner Idee, der einzige Mittler zu sein", es vielmehr geduldet habe, „dass man seine Mittlerwürde dahingestellt sein liess, wenn nur der Geist, das Prinzip, woraus sich seine Religion in ihm und anderen entwickelte, nicht gelästert ward", so sollte es auch jetzt noch sein: „wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zu Grunde legt, der ist ein Christ, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem anderen ableiten" (304). Gerade darauf beruht die Freiheit und die wesentliche Unendlichkeit unserer Religion, wie sich ja auch tatsächlich in ihrer Geschichte diese „Hauptidee des Christentums" auf mancherlei Art realisiert hat, und alle Formen von „Einwohnungen der göttlichen Natur in der endlichen" zu vollkommener Ausprägung gelangt sind (305 f.)[1].

Aber nicht nur, dass somit die christliche Idee über das historische, an Christus selbst sich bindende Christentum hinausweist: Schleiermacher geht noch einen Schritt weiter und fasst

1) Einige andere Sätze zeigen Schleiermacher im Begriff, die Bedeutung Christi statt nur in seiner Grundidee vielmehr in seiner Person und seinem Charakter, in seinem einzigartigen Selbstbewusstsein zu finden; aber diese stehen, wie auch Bleek sagt, in dem Gesamtzusammenhang als „etwas Fremdes" da (S. 137).

sogar die Möglichkeit ins Auge, dass das Christentum einmal untergehen könne, freilich doch nur, um sie zu verneinen. Die Grundanschauung jeder positiven Religion zwar, führt er aus, ist ewig, denn sie ist ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen, in dem alles ewig sein muss. Aber die Religion selbst ist vergänglich. „Denn jene Grundanschauung grade im Zentrum der Religion zu sehen, dazu gehört nicht nur eine bestimmte Richtung des Gemüts, sondern auch eine bestimmte Lage der Menschheit". Hat sich aber diese Lage geändert, und zwar so, dass sie nicht mehr wiederkehren kann, „so ist auch jene Anschauung ihrer Würde als Grundanschauung entsetzt, und die Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existieren". So spricht auch das Christentum selbst von einer Zeit, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern Gott alles in allem ist. „Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt ausser aller Zeit" (307 f.)[1].

Die nächste Etappe der wissenschaftlichen Fixierung und Begründung von Schleiermachers christlicher Grundanschauung ist die Weihnachtsfeier, Anfang 1806 erschienen.

Diese kommt für uns unter einem doppelten Gesichtspunkt in Betracht. Die erste Frage ist: wie verhält sich die hier ausgesprochene Anschauung zu dem Standpunkt der R.[1]? Da diese Frage schon von Bleek (S. 224 ff.) beantwortet ist, könnten wir uns mit dem Hinweis auf seine Resultate begnügen, wenn nicht eine zweite Frage dazukäme, die bei ihm unerörtert bleibt, für uns aber gerade von Wichtigkeit ist: die Frage nämlich nach dem Verhältnis Schleiermachers zu Schelling.

In der achten und neunten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums (1803) hatte Schelling den ersten epochemachenden Entwurf einer spekulativen Konstruktion des Christentums vorgelegt. Andererseits wird auch die charakteristische Eigenart von Schleiermachers Weihnachtsfeier eben darin gefunden, dass er hier den später aufgegebenen Versuch wage, eine spekulative Christologie zu entwickeln. So urteilt schon Strauss in den Charakteristiken und Kritiken (1839, S. 43). Schenkel (Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild 1868) findet in der Rede Eduards geradezu „die spekulative Richtung, die damals in der Schellingschen Schule vertreten war" (S. 279). Aber auch Schleiermacher selbst gibt das, wenn auch nur bedingter Weise, zu, wenn er 1829 an Lücke schreibt, auch

1) Es ist auffallend, dass Bleek diese ganze Erörterung unerwähnt lässt (S. 144 f.).

er selbst solle einmal auf dem Weg der spekulativen Theologie gesehen worden sein, „es sei aber nur sein Gespenst gewesen, sein Doppelgänger“ (Zur Theol. 2, 615). Es ist also die Frage nach dem spekulativen Charakter der Christologie der Weihnachtsfeier und nach ihrem Verhältnis zu Schelling, die uns in erster Linie interessieren muss.

Kann man also in Wahrheit sagen, diese Christologie sei spekulativ begründet?

Wenn Ernst auf die rationalistisch-kritischen Ausführungen Leonhards erwidert, die historische Begründung des christlichen Glaubens möge auf noch so schwachen Füssen stehen, der Glaube selbst hänge nicht daran, sondern an der „notwendigen Idee eines Erlösers“ (1. Ausg. S. 120), so erscheint dies in der Tat wie eine rein spekulative Begründung. Tatsächlich ist der Ausgangspunkt ein ganz anderer. Das allgemeine Lebensgefühl, wie es im Christentum charakteristisch bestimmt erscheint und wie es im Weihnachtsfest nur seinen allgemeinsten und deutlichsten Ausdruck findet, ist das der „Freude“ (113 f.). Der Gegenstand dieser Freude ist die Erfahrung eines „neuen höheren ungetrübten Lebens“ (119. 121). Indem wir nun auf das Wesen dieses neuen höheren Lebens reflektieren, zeigt sich uns als sein Inhalt die Aufhebung der „Gegensätze“, die alles endliche Leben beherrschen, „zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit“. Nun steht aber unser eigenes Dasein seiner Natur nach notwendig unter der Herrschaft dieser Gegensätze. „Wir mögen uns anstellen, wie wir immer wollen, hier ist kein Entrinnen. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen, ist nicht die unsrige“. Machen wir also dennoch im Christentum die Erfahrung von dem Aufgehobensein dieser Gegensätze, so kann diese Erfahrung nicht in uns selbst ihren Grund haben, sondern wir müssen, um für sie einen Grund zu finden, zurückgehen auf einen ersten Anfangspunkt, ein Dasein, indem diese Gegensätze ursprünglich aufgehoben sind: das ist aber eben die Idee eines „Erlösers“ (118). Man sieht also: die Idee der Erlösung ist nicht auf spekulativem, sondern auf empirischem Weg gewonnen, sie hat ihren Grund nicht in der Notwendigkeit des philosophischen Gedankens, sondern in der Notwendigkeit, die gegebene christliche Erfahrung als einfache Tatsache zu verstehen und zu erklären. Sie ist ein „Postulat der christlichen Erfahrung“ (Strauss 41).

Ganz genau so liegt die Sache, wenn wir uns den Ausführungen des dritten Redners, Eduards, zuwenden. Auch hier

zunächst anscheinend ein rein spekulatives Verfahren. Der Erlöser ist „das fleischgewordene Wort, das Gott war. Das Fleisch ist nichts anderes als die endliche beschränkte sinnliche Natur; das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen; und das Fleischwerden desselben ist also das Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener Gestalt. Was wir sonach feiern, ist nichts anderes, als wir selbst, wie wir insgesamt sind, oder die menschliche Natur, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Prinzip" (124 f.). Ganz offenbar erscheint hier die Person des Erlösers aufgelöst in die Idee der Erlösung, und die Menschwerdung Gottes, wie dies Schelling fordert, als eine „Menschwerdung von Ewigkeit" (5, 298), und als der wahre Gottmensch die Menschheit. Aber auch hier scheint es nur so. In Wahrheit wird dieser Gedanke: der Erlöser die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, nur als vorläufige Erklärung vorangestellt, um die Betrachtung von Anfang an auf die volle Höhe zu heben. Und erst im weiteren wird die Begründung nachgebracht, die durch die Frage eingeleitet wird: „warum wir Einen aufstellen müssen", in welchem wir „diese Einerleiheit des Göttlichen und Irdischen setzen" (126). Die Antwort aber ist wie vorhin der Hinweis auf die fromme Erfahrung. Es ist die christliche Gemeinschaft, die Kirche, in der wir an dem „höheren Leben" Teil bekommen, und die ihr Sein und ihren Fortbestand in der Mitteilung dieses Lebens hat. „Wir suchen also auch einen Punkt, von dem diese Mitteilung ausgegangen". Soll dieser Punkt aber wirklich „als der Anfangspunkt der Kirche angesehen werden" können, so darf er das höhere Leben nicht, wie wir, bloss mitgeteilter Weise, sondern er muss es ursprünglich in sich tragen, muss „als der Gottmensch schon geboren sein" (126—129). Auch hier wie vorhin handelt es sich also um keine spekulative Begründung der Christologie, sondern um den einfachen Rückschluss aus der Erfahrung des neuen, im Christentum gegenwärtigen Lebens, als einer einfachen gegebenen Tatsache, auf den geschichtlichen Ausgangspunkt desselben.

Aber die Behauptung, dass die Christologie der Weihnachtsfeier spekulativen Charakters sei, stützt sich auch weniger auf die bisher besprochenen, als vielmehr auf die weiteren Ausführungen Schleiermachers, denen wir uns jetzt zuwenden.

Dem Skeptizismus Leonhards nämlich, der von dem Hinweis auf die Unsicherheit aller unserer historischen Nachrichten über den Ursprung des Christentums zu dem Verdacht fortschreitet, ob nicht am Ende durch die Gebräuche des Christentums die Geschichte, der sie gelten und auf der sie beruhen

sollen, vielmehr erst gemacht worden sei (108), also ob nicht die Idee des Christentums vor seiner geschichtlichen Wirklichkeit, die Idee der Erlösung vor dem Erlöser da gewesen sei — dieser Frage begegnet Ernst mit dem Hinweis auf die allgemeine Verbreitung des Christentums, die unerklärlich wäre, wenn nicht das Christentum seine gute innere Begründung hätte. „Was so allgemein ist, kann niemals willkürlich ersonnen werden; etwas Innerliches muss dabei zu Grunde liegen, sonst könnte es weder Wirkung tun, noch auch nur bestehen". Dieses Innere aber ist nichts anderes, als die Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung (116 f.). Die Frage ist also: wie wird dieser Begriff der Erlösung, wie wird jenes neue, erhöhte Leben, an dem wir im Christentum Teil bekommen, näher bestimmt? Wenig sagt uns darüber die Rede Ernsts. Von ihm erfahren wir nur: das neue Leben besteht in der „Aufhebung jener Gegensätze" zwischen Erscheinung und Wesen, Zeit und Ewigkeit; die Erlösung hebt uns hinaus über den Standpunkt derer, die „nur im Wechsel der Zeit leben, nur in der Erneuerung des Vergänglichen sich freuen" (117 f.); sie erschliesst uns also irgendwie ein Ewiges in uns, einen unvergänglichen Sinn, Gehalt und Wert unseres Daseins. Aber erst aus der Ausführung Eduards erfahren wir deutlich, was Schleiermacher dabei im Auge hat. „Der Mensch an sich", hören wir hier, ist „der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden". In ihm ist „kein Verderben, kein Abfall, kein Bedürfnis einer Erlösung". „Der Einzelne" dagegen, wie er sich neben den andern, von ihnen getrennt und verschieden, findet, „ist das Werden allein", er ist im „Abfall und Verderben", in der „Zwietracht und Verwirrung", und „er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich" (126 f.). Die Unseligkeit, das Erlösungsbedürfnis besteht also in dem Widerspruch zwischen dem Menschen an sich und dem empirischen Einzelmenschen, in dem Missverhältnis, in welchem sich jeder als Einzelner und Besonderer, in den bestimmten Grenzen seines Wesens und seines Daseins, gegenüber der Idee der ganzen Menschheit findet, darin, dass er, gemessen an der Totalität dessen, was Menschen sind und sein können, nur ein elendes zufälliges Fragment, eine vorübergehende flüchtige Erscheinung bedeutet. Demgemäss findet er auch seine Erlösung nur in dem Menschen an sich. Darin nämlich, dass er in dem Menschen an sich sich selbst wiederfindet, und sich gerade in seiner Begrenztheit erfasst als eine nicht zufällige, sondern notwendige Ausprägung der Idee der Menschheit; oder, mit Schleiermachers Worten,

darin, „dass er alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und dass er, wie er als ein Werden erscheint, nichts anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins“, und dieses ewige Sein erkennt und verehrt in dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden (127). In dieser Anschauung kehrt somit einfach der metaphysische Grundgedanke der Reden[1] wieder: Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, jedes Endliche eine Darstellung des Unendlichen, jeder Mensch eine besondere Ausprägung der unendlichen Menschheit, ein neuer schöpferischer Gedanke des Genius der Menschheit, der unzählige Gestalten denkt und bildet und nichts machen kann, was nicht ein eigentümliches Dasein hätte. Der Gedanke der Individualität wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber die Anschauung ist genau dieselbe[1]). Auch im weiteren Fortgang der Ausführung. Die Menschheit im Ganzen nämlich, heisst es weiter, ist die unmittelbare Identität des Seins und Werdens, der Idee und der Wirklichkeit. In dem Einzelnen dagegen muss diese Identität, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke. Und nicht nur im Einzelnen, sondern in allen, also in einem gemeinschaftlichen Tun und Leben, in welchem eben jenes Leben des Erdgeistes ist und wird. Darum „nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewusstsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wieder findet, nur dann hat er das höhere Leben in sich“. Die Gemeinschaft aber, in welcher so der Mensch an sich zur Darstellung kommt, ist die Kirche. Diese „verhält sich also zu allem übrigen, was Menschliches um sie her und ausser ihr wird, wie das Selbstbewusstsein der Menschheit in den Einzelnen zur Bewusstlosigkeit“. Sie ist demnach das höhere Selbstbewusstsein der Menschheit (126 f). Auch dies ist derselbe Standpunkt wie in den R.: die Menschheit ein Reich von Individualitäten, in welchem sich die Einzelnen in Anschauung und Handeln an das Ganze hingeben, um eben dadurch sich des Ewigen in ihnen, ihres eigentümlichen Wesens, ihres eigenen Wertes gewiss zu werden. Die einzelnen Glieder der Kirche nun haben dieses höhere Selbstbewusstsein immer nur als ein mitgeteiltes, durch den Geist der Kirche; der Geist selbst aber geht nur aus von Christus. Er ist „der Menschensohn schlecht-

1) Dass diese Ausführungen der Weihn.-Feier aus der Grundanschauung der R. zu erklären sind und nicht aus der Dialektik, wie Bleek versucht, beweist er selbst durch seine mühsame und ergebnislose Erörterung S.205 bis 211.

hin". „In Christo sehen wir also den Erdgeist zum Selbstbewusstsein im Einzelnen sich ursprünglich gestalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmässig in ihm und sind eins in ihm, Andacht und Liebe sind sein Wesen" (129 f.).

Erheben wir nunmehr nochmals die Frage, ob diese Christologie spekulativen Charakters ist, so ist sie endgiltig zu verneinen. Wie die Idee des Erlösers ein Postulat der christlichen Erfahrung ist, so ist auch die Begriffsbestimmung der Erlösung im Sinn Schleiermachers nichts anderes als die Beschreibung des Selbstbewusstseins der Kirche, wie dieses in der Kirche kraft ihres Zusammenhangs mit Christus erfahrungsgemäss lebendig und dauernd wirksam ist. Wenn er das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit bezeichnet als den Widerspruch zwischen dem empirischen Menschen und dem Menschen an sich, so klingt das freilich sehr spekulativ; aber das liegt an den Worten und nicht an der Sache. Denn wie will man das religiöse Grundverhältnis anders auf seinen allgemeinsten wissenschaftlichen Ausdruck bringen, als durch solche Begriffe, wie Verhältnis des Einzelwesens zur Idee, Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen? Ebensogut hätte Schleiermacher das, was er meint, ausdrücken können durch den Gegensatz von niederem und höherem Leben, sinnlicher und geistiger Bestimmtheit, wie er dies in den Mon. und R. tut, die Sache wäre genau dieselbe. Eine ganz andere Frage ist, ob, was er sagt, in der Tat eine zutreffende und unverkürzte Wiedergabe der spezifisch christlichen frommen Erfahrung ist, ob er nicht unter der Hand den christlichen Begriffen andere substituiert, die er aus seiner wissenschaftlichen Anschauung gewonnen hat; gerade auch gegenüber der Glaubenslehre ist diese Frage am Platz. Hier aber handelt es sich nicht um die Frage der faktischen Provenienz dieser Begriffe, sondern um die Frage ihrer formellen methodischen Ableitung; und in dieser Hinsicht lässt auch die Weihnachtsfeier wie die Glaubenslehre keinen Zweifel: die Methode ist nicht die spekulative, sondern die empirische; die Begriffe werden entwickelt nicht aus der Dialektik des reinen Gedankens, sondern aus dem in der Kirche vorhandenen frommen Selbstbewusstsein.

Wie wenig in der Tat die Anschauungen der Weihnachtsfeier spekulativ sind und wie grundverschieden von dem Standpunkt Schellings, zeigt sich sogleich, wenn wir Schellings eigene Ausführungen zum Vergleich heranziehen.

Schon im Bruno begegnen die ersten Ansätze theologischer, trinitarischer und christologischer Spekulation. Hier, wo es nur

darauf ankommt, die gänzliche Verschiedenheit dieser Schellingschen Spekulation vom Standpunkt Schleiermachers deutlich zu machen, genügt es, auf ein Beispiel hinzuweisen. Indem wir, sagt Schelling, verfolgen, wie „jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist", in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches sich auseinanderlegt, und diesen Prozess der Selbstdifferenzierung der absoluten Identität bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen Welt, in dem andern denjenigen der ideellen und göttlichen Welt erkennen: „so feiern wir mit jener die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die notwendige Gottwerdung des Menschen" (4, 328 f., vgl. 327 u 252). An die Stelle dieser naturalistischen und abstrakt-metaphysischen Spekulation, welche das Christentum als historische Wirklichkeit vernichtet und nur als eine Symbolik des allgemeinen Weltprozesses gelten lässt, tritt in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, schon vorher in der Abhandlung „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" die geschichtsphilosophische Spekulation, „die historische Konstruktion des Christentums".

Die Theologie erscheint nun als „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens" (5, 286). Die historische Konstruktion des Christentums kann nämlich von keinem anderen Punkte ausgehen, als von der allgemeinen Ansicht, dass das Universum überhaupt, also auch insofern es Geschichte ist, notwendig nach zwei Seiten differenziert erscheint (292), in Reales und Ideales, Natur und Vernunft, Endliches und Unendliches, Göttliches und Menschliches. Diesen Gegensatz auf die Geschichte angewendet, so war der Geist der alten Welt, wie wir ihn im Griechentum anschauen, eine „noch unaufgehobene Identität" dieser Gegensätze, ihr Lebensgefühl das der unmittelbaren Einheit von Natur und Vernunft, Göttlichem und Natürlichem. Schon im Fortgang der griechischen Welt, in der tragischen Periode, treten die Gegensätze auseinander, mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur ging die Einheit unwiederbringlich verloren; das Christentum setzt die absolute Trennung schon voraus, die einzige Aufgabe kann fortan nur die Wiedervereinigung der Getrennten sein, also auch die des Christentums (5, 119. 290. 292). Entsprechend diesen zwei grossen Perioden der Geschichte des menschlichen Geistes gibt es auch in der Religion nur „zwei einander entgegenstehende Einheiten, die sich nur durch die Richtung von einander unterscheiden": Christentum

und Heidentum. Die Einheit des letzteren ist „die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche". Der Charakter des Christentums dagegen ist „Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen" (118 f.). Darum ist „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit" der erste Gedanke des Christentums. Diese aber konnte nur dadurch bewirkt werden, „dass das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der Mensch gewordene Gott, als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheisst statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist". So liegt für das Christentum „die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist" (292. 294). Das Ziel der Entwicklung des Christentums aber kann nur sein, dass die Einheit der Gegensätze, auch in der dem Christentum vorgeschriebenen Richtung, also die Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, sich in die „Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion" verklären wird. „Das Christentum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung, in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündigt". Schon zeigt sich diese neue Religion, deren Wesen also in der Ueberwindung der Gegensätze besteht, in einzelnen Offenbarungen; da sie Zurückführung auf das erste Mysterium des Christentums, die Trinität, und Vollendung desselben ist, so wird sie erkannt in der Grundanschauung des absoluten Identitätssystems, „in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit" (119 f.).

Der ganze Unterschied der Schellingschen von der Schleiermacherschen Methode liegt damit klar vor Augen. Schelling verfährt wirklich spekulativ: das erste ist der abstrakt-begriffliche Schematismus der beiden entgegengesetzten Einheiten von Idealem und Realem, in diesen wird das Christentum unmittelbar eingezeichnet; auf seinen historischen tatsächlichen Ursprung, auf seinen empirischen Bestand wird gar nicht reflektiert; seine

Notwendigkeit ist die Notwendigkeit seiner Idee. Schleiermacher dagegen konstruiert das Christentum nicht aus seiner philosophischen, metaphysischen und historischen Notwendigkeit, sondern beschreibt es einfach als gegebene Wirklichkeit. Schleiermacher legt den grössten Wert auf den Zusammenhang der Kirche mit ihrer geschichtlichen Gründung, mit der Person ihres Stifters, und gründet auf diesen Zusammenhang den Schluss auf die Erscheinung einer absoluten göttlichen Potenz in Christus (der Mensch an sich, die Urbildlichkeit). Schelling dagegen erklärt: „Ich halte die Idee der Erlösung für die Geburt des Christentums selbst" (7, 505); nach ihm ist, was Christus selber gewesen, für den Bestand und Wert des Christentums schlechterdings nicht von Bedeutung: „Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen" (5, 296 f.). Auf diese letzte Bemerkung wird noch zurückzukommen sein.

Wie gross in dieser Hinsicht der Abstand der Denkweise Schleiermachers von derjenigen Schellings ist, wie fern Schleiermacher seiner ganzen Geistesrichtung nach eine solche spekulative Konstruktion des Christentums lag, zeigt sich noch deutlicher, wenn wir einen anderen Punkt ins Auge fassen. Wie die geschichtsphilosophische Grundanschauung, auf der Schelling seine Konstruktion des Christentums errichtet, nicht Schellings eigene Erfindung ist, sondern auf Schiller zurückgeht: so finden wir auch Schleiermacher schon in den Lucinde-Briefen vom Jahr 1800 in ihrem Besitz. In ähnlicher und doch etwas anderer Weise wie Schelling unterscheidet er hier drei Perioden der geistigen Geschichte der Menschheit. Die erste Periode ist die der alten Welt, der ungebrochenen Harmonie mit der Natur, wie diese besonders in dem unbefangenen Kultus der sinnlichen Liebe zum Ausdruck kommt. Die zweite Periode zeigt die entgegengesetzte Richtung: ihr höchstes Produkt ist die des Sinnlichen entkleidete, intellektuelle, mystische Liebe, ihr Wesen ausschliessliche Geistigkeit, die Kehrseite davon die Abweisung und Unterdrückung der Natur im Menschen. Indem diese zweite Periode als die moderne, d. h. aber zugleich als die christliche bezeichnet wird, ist damit das Wesen des christlichen Geistes offenbar historisch zutreffender bestimmt als in der Konstruktion von Schelling. Die dritte Periode endlich hat ihr Wesen in der Aufgabe und dem Bestreben, die in den beiden vorangegangenen Perioden einseitig ausgeprägten Gegensätze zu einer höheren Einheit zu verschmelzen. „Ueberall gehen wir ja darauf aus, die

Ideen, welche aus der neuen Entwicklung der Menschheit hervorgegangen sind, mit demjenigen zu verbinden, was das Werk der früheren war; dies ist die Fortschreitung, die uns aufgegeben ist, und durch die allein wir überall zu etwas Vollendetem kommen". Die Aufgabe der Gegenwart ist also, die Einheit mit der Natur wieder zu gewinnen, aber „in einem weit höheren Sinn als ehedem", nämlich in der Verbindung mit der vertieften und gesteigerten Geistigkeit des Christentums (Zur Philos. 1, 481 f.). Nimmt man nun dazu, dass dieses Ideal der Einheit von Geist und Sinnlichkeit, der Beherrschung, Durchdringung, Veredlung der Natur durch die Vernunft nirgends sonst bei Schleiermacher der christlichen Anschauung gegenüber gestellt wird, sondern überall zugleich als das christliche Ideal erscheint, so ergibt sich folgendes. Schleiermacher teilt zwar jene geschichtsphilosophische Grundanschauung Schellings, aber es liegt ihm vollständig fern, sie wie Schelling zur Grundlage einer spekulativen Konstruktion des Christentums zu machen. Vielmehr ist seine theologische Methode schon damals, im Jahr 1805, durchaus beherrscht und gekennzeichnet durch die Tendenz, keinen Schritt über das Gebiet der frommen Erfahrung hinaus zu tun; das Christentum ist ihm eine „kräftige Gegenwart" (Weihn.-F. 120), sein einziger Wahrheitsbeweis ist sein empirisches Dasein, seine lebendige Wirklichkeit.

Aus dem Gesagten ergibt sich sofort noch ein weiteres Resultat. Auf dem Gebiet der Religion und Theologie ist Schleiermacher von Schelling in keiner Weise beeinflusst. Wohl aber liegt umgekehrt hier die Abhängigkeit auf Seiten Schellings. Nicht nur verrät ein Hauptbegriff des Identitätssystems, der Begriff der Anschauung des Universums, die Abhängigkeit von Schleiermacher, wie ja auch Schelling eben damals sich die R. über Rel. aufs gründlichste zu eigen gemacht hatte: viel deutlicher noch zeigt sich der Einfluss Schleiermachers in Schellings Methodologie. Wenn Schelling hier erklärt, dass „im Christentum das Universum als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut" werde, dass es „seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinn historisch" sei (5, 287 f.), oder wenn er aus dem geschichtlichen und geistigen Charakter des Christentums entwickelt, dass hier an Stelle der objektiven, aus der Naturanschauung genommenen Symbolik der griechischen Mythologie vielmehr die innere subjektive Symbolik, der Mystizismus, trete (292 f.): so sind das jedem Leser der R. vertraute Gedanken, wie ja auch Schleiermacher selbst in seiner Rezension des Schellingschen Werkes auf diese Beziehung in der

feinsten Weise hingewiesen hat (Br. 4, 586). Und wenn endlich Schelling, in seiner Rezension von Schleiermachers Weihnachtsfeier, im Gegensatz zu der „ganz eigentümlich partikularen", aus altem einfältigem Christentum und moderner Bildung subjektivistisch und inkonsequent gemischten Religion, wie er sie dort durch Schleiermacher dargestellt findet, nun sein eigenes Ideal von Religion folgendermassen ausspricht: „Das ist die wahre Religion, der echte Gottes-Dienst, dass ein jeder als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirksamen Wesen seine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Versinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Tun und Leben nicht verschieden, sondern die selbst das Sein und das Handeln ist. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen soll und über das Ganze abgesondert reflektieren, sondern an seiner Stelle voll und rein erklingen, so der Mensch" (7, 504) — so schlägt er Schleiermacher mit seinen eigenen Waffen, denn er hat damit nur, freilich wohl ohne sich dessen deutlich bewusst zu sein, der Weihnachtsfeier die freiere, reichere, grössere Anschauung der Reden über die Religion entgegengestellt.

Wenden wir uns nun zu der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Grundanschauung der Weihnachtsfeier zu derjenigen der R., so genügt es hier, auf einen, den wichtigsten Gesichtspunkt hinzuweisen, den auch Bleek an die Spitze stellt. Schleiermacher stellt sich jetzt mit ganz anderer Bestimmtheit auf den Boden des Christentums. In den R.[1] soll sich die Idee der Vermittlung, der Prozess der Erlösung durch eine unendliche Reihe von Mittlern realisieren; hier dagegen ist es die Eine Persönlichkeit, die als Mittler und Erlöser schlechthin erscheint (Bleek 224). Auch die Aenderungen, die die zweite Auflage der Reden an dem Text der ersten vornimmt, dienen demselben Gedanken (Bleek 178ff.).

Damit ist die grundsätzliche Stellung Schleiermachers zum Christentum für die Periode, die uns beschäftigt, geschildert und der Punkt erreicht, wo nun auch deutlich gemacht werden kann, wie Schleiermacher die wissenschaftliche Anknüpfung seiner christlichen Ueberzeugung an seine philosophischen Anschauungen herstellt. Das Verfahren, das er dabei verfolgt, ist äusserst einfach. In der Christlichen Sitte von 1809 vollzieht er diese Anknüpfung mit folgenden kurzen Bestimmungen.

Das Wesen des Christentums besteht in der Idee der Erlösung. „Die Idee der Erlösung beruht auf dem Bewusstsein, dass die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation vermittelt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Dies Bewusstsein tritt auf als unmittelbare Erfahrung, also geschichtlich angeknüpft an eine Person. Das Christentum ist wesentliche Identität des Symbolischen und Historischen. — Dasselbe ist der Mittelpunkt der Glaubenslehre“ (Christl. Sitte Beil. A, § 23—26). Eine kurze Bestimmung des Sinns dieser Sätze ist erforderlich.

Zunächst, wenn Schleiermacher sagt: die Idee der Erlösung beruhe auf dem Bewusstsein, dass die werdende Einheit der Vernunft mit der menschlichen Natur vermittelt werde durch die absolute Identität beider, so liegt darin offenbar eine weitere Fassung des Begriffs der Erlösung, als man nach den besprochenen Anschauungen der Weihnachtsfeier und der R.[2] erwarten muss. Dort nämlich, fanden wir, wird das Bewusstsein der Erlösung eingeschränkt auf das Gebiet der bestimmt christlichen Erfahrung. Das Bewusstsein der Identität von Vernunft und Natur dagegen, von dem hier die Rede ist und auf welchem die Idee der Erlösung beruhen soll, ist nichts spezifisch Christliches, sondern eine reine Vernunftidee, die als notwendige Voraussetzung und Bedingung allem sittlichen Handeln zu Grunde liegt. Demnach würde Schleiermacher hier auch schon ausserhalb des Christentums, in der natürlichen sittlichen Welt, das Bewusstsein und die Wirklichkeit einer Erlösung anerkennen, Erlösung ganz allgemein genommen als „Befreiung des Wesens von der Sinnlichkeit“ (§ 24). Man könnte versuchen, dieser Annahme auszuweichen durch Berufung darauf, dass, wenn die Erlösung auf dem Bewusstsein der Identität beruhe, sie damit keineswegs auch in diesem Bewusstsein bestehen müsse; vielmehr bleibe sie, bleibe die Erfahrung ihrer Wirklichkeit auch hier angeknüpft an die Person Christi. Doch glaube ich nicht, dass man Schleiermacher so verstehen kann. Denn es ist ja eben „dieses Bewusstsein“, welches auftritt „geschichtlich angeknüpft an eine Person“, also ist es mit der Erlösung selbst tatsächlich identisch. Nur darum kann auch gesagt werden: die Erlösung tritt auf als unmittelbare Erfahrung; die christliche Erfahrung ist ihm nie eine unmittelbare, sondern stets vermittelt durch die Kirche. Die Fortsetzung des Satzes aber ist unverständlich: so wie er da steht, kann er unmöglich gelautet haben. Die beiden Behauptungen: „Dieses Bewusstsein tritt auf als unmittelbare Erfahrung, also (!) geschichtlich angeknüpft an eine

Person" enthalten einen vollkommenen Widerspruch. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass hier der Herausgeber falsch gelesen hat; Schleiermacher hat geschrieben: „als unmittelbare Erfahrung und als geschichtlich angeknüpft". Nur unter dieser Voraussetzung ist auch das Weitere verständlich: „Das Christentum ist wesentliche Identität des Symbolischen und Historischen". Des Symbolischen kann nichts anderes heissen als des Philosophischen. Die Meinung ist also: dieselbe Gewissheit, auf die uns das Denken, die philosophische Besinnung führt, ist auch der Inhalt der christlichen Erfahrung, die Identität der Vernunft mit der Natur, des Göttlichen mit dem Menschlichen. Denselben Gedanken führt Schleiermacher an anderer Stelle ähnlich aus: „Der Christ ist sich bewusst, dass das Aufgenommensein des göttlichen Prinzips in seine Natur nur ein relatives ist, welches nur Wahrheit bekommen kann durch die symbolische und historische Beziehung auf eine absolute Einheit beider, welche in Christo ist" (§ 44). Unser sittliches Leben, die Einheit von Natur und Vernunft, die Durchdringung der ersteren durch die letztere, ist in Wirklichkeit immer nur im Werden. Die Garantie für den Fortschritt des sittlichen Prozesses liegt in der Idee der ursprünglichen, absoluten Identität beider. Aber hier zeigt sich nun auch, dass durch die christliche Anschauung die Idee der Erlösung doch eine Bereicherung erfährt. Während auf dem bloss philosophischen Standpunkt die Identität von Vernunft und Natur wohl eine notwendige, aber immer nur transzendente Idee bleibt, ist sie für die fromme Erfahrung in der Person Christi anschauliche Wirklichkeit: in ihm ist die Vernunft als absolute Potenz wirklich erschienen und wirkt von ihm aus in dem christlichen Gesamtleben weiter. Indem sich der Christ auf ihn bezieht, ist diese Beziehung eine historische, sofern sie durch die Vermittlung der Kirche auf die Person ihres geschichtlichen Stifters geht; eine symbolische aber, sofern der Christ in dieser Person eine Idee wirklich geworden sieht, den metaphysischen Gedanken der Identität. Erinnert hier der Begriff des Symbolischen offenbar an die Anschauung Schellings, wie sie uns vorhin begegnet ist: so ist doch der Standpunkt Schleiermachers ein ganz anderer. Schelling ist es nur um die Idee zu tun, mag es sich mit der Person verhalten wie es will; für Schleiermacher dagegen hängt alles daran, dass die Idee tatsächlich in der Person geschichtliche, lebendige Wirklichkeit geworden ist.

Blicken wir auf den durchlaufenen Weg zurück, so ist in dem über die 2. Aufl. der Reden Ausgeführten deutlich, wie hier schon überall die späteren Ausführungen der Dialektik und der Glaubenslehre durchblicken. Ja man wird sagen können, dass seit 1806 kein wesentliches Moment mehr in Schleiermachers Gedankenbildung hervorgetreten ist, das nicht schon in dem grundlegenden Ansatz der R.[2] enthalten wäre. In der Tat ist hier schon die ganze Aufgabe gestellt, die die späteren Werke in immer neuen Anläufen, in immer neuen Wendungen, Verschiebungen, Verbindungen der leitenden Gedanken zu lösen versuchen. Die wichtigsten dieser Gedanken sind: die Bestimmung der Religion als Gefühl, die Begründung der Weltansicht in Erkenntnistheorie und Ethik auf das Prinzip der Identität, endlich die Aufgabe, diese Weltansicht wieder an die Religion als ihre Grundlage anzuknüpfen. Jenen späteren Arbeiten Schleiermachers aber nachzugehen, liegt nicht mehr im Rahmen unserer Aufgabe.

Ueberblicken wir nun aber zusammenfassend die Folgen, welche die Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling für die Entwicklung seiner eigenen Gedankenwelt hatte, so ergibt sich das der herrschenden Auffassung entgegengesetzte Resultat, dass der Einfluss Schellings in die philosophische Seite von Schleiermachers Weltanschauung weniger stark eingreift, als in seine religionswissenschaftlichen Begriffe. Hinsichtlich der philosophischen Seite pflegt man den Einfluss Schellings auf Schleiermacher zu bestimmen als einen Uebergang Schleiermachers zum Identitätssystem, wobei der vorherige Standpunkt Schleiermachers in undeutlicher Weise entweder mehr als Kantianismus (Fuchs) oder als Fichtianismus (Wehrung) gedacht wird. Streng genommen kann man in diesem Sinn von einem Uebergang Schleiermachers zum Identitätssystem nicht reden. Vielmehr reicht die Grundanschauung der Identitätsphilosophie — das Absolute ist weder materiell noch geistig, sondern nur als der selbst unvorstellbare gemeinsame Grund des Körperlichen und Geistigen zu denken — bei Schleiermacher über jeden Einfluss Schellings, bis in die erste Hälfte der 90er Jahre, zurück; ebenso ist der Realismus Schleiermachers keine Folge seines Uebergangs zur Naturphilosophie, sondern er liegt schon den Reden über die Religion zu Grunde und hat in der religiösen Anschauung Schleiermachers seine eigene, von der Naturphilosophie unabhängige Begründung; aber auch über der seit 1804 erfolgenden engen Anknüpfung Schleiermachers an das Schellingsche System bleibt der Grundgedanke seiner Weltanschauung ein anderer als bei

Schelling: an Stelle der Schellingschen quantitativen Indifferenz von Ideellem und Reellem steht bei Schleiermacher der sich fortschreitend realisierende Primat der Vernunft. Ungleich stärker dagegen greift die Wirkung Schellings in die religiöse Seite von Schleiermachers Begriffswelt ein. Denn um was es sich bei dem Fortgang von der ersten zur zweiten Auflage der R. handelt, ist nichts anderes als eine vollständige Umgestaltung des ganzen Religionsbegriffs, zu der sich Schleiermacher durch das System von Schelling drängen liess. In gewissen Beziehungen aber liegt in dieser Umprägung des Religionsbegriffs das Verhängnis des Systems. Denn nicht nur, dass die psychologische Bestimmung des neuen Religionsbegriffs an unlösbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen leidet, die auch durch die späteren Fassungen nur verdeckt und verschoben, aber nicht beseitigt wurden, sondern zugleich wurde auch die inhaltliche Grundanschauung der Religion, ihr metaphysischer Grundgedanke selbst verändert: der Gedanke der R. — die Idee der Individualität als Ausdruck und Darstellung des Unendlichen im Endlichen - jene lebensvolle Anschauung, die allein dem einzelnen Dasein und Geschehen seine ideale Bedeutung, seinen ewigen Wert im Weltganzen sicherte, wurde verdrängt; an seine Stelle aber trat der abstrakte Gedanke der Bedingtheit alles Einzelnen durch die schlechthinige Ursächlichkeit, der gerade das Einzelne als Einzelnes und Besonderes entwertet und es nur als ein zwar im Zusammenhang des Ganzen notwendiges, an sich selbst aber bedeutungsloses Glied in der unendlichen Kette der Erscheinungen gelten lässt.

DATE DUE

SEPTEMBER 1, 1991

Semester Loan

108942

Suskind, Hermann
Der einfluss Schellings

B
3097
S8

LC Coll.